EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS
DE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

TOMO VI

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

JACOBUS M. RAMIREZ, O. P.

DE HABITIBUS IN COMMUNI

IN I-II SUMMAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE EXPOSITIO

(QQ. XLIX-LIV)

*

EDITIO PRAEPARATA A VICTORINO RODRIGUEZ, O.P.

INSTITUTO DE FILOSOFIA «LUIS VIVES»
MADRID, 1973

Nihil obstat: *Fr. Theophilus Urdanoz, O.P.*
Fr. Armandus Bandera, O.P.

Imprimi potest: *Fr. Hyacinthus Hoyos, O.P.*
Provincialis Provinciae Hispaniae.

Imprimatur: *Dr. Constantius Palomo*
Vicarius Generalis.
Salmanticae, 18 decembris 1972.

BP
431
R173
v.6 pt.1

© C. S. I. C.
ISBN 84-00-03939-4 Rústica Obra completa
ISBN 84-00-03940-8 Rústica Vol. I
Deposito Legal: S. 535-1973 Vol. I
Printed in Spain

Imprenta «Calatrava». Libreros, 9. Salamanca 1973

FEEHAN MEMORIAL LIBRARY
ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY
MUNDELEIN, ILLINOIS

B
4568
.R34
1970
v.6
pt.1

NOTULA PRAEVIA EDITORIS

Tractatus *de habitibus in communi*, subiectum quaestionum 49-54 Primae Secundae Summae Theologiae S. Thomae, quinquies occurrebat Jacobo Ramirez exponendus in Universitate Friburgensi Helvetiorum, scilicet semestribus hiemalibus 1927-1928, 1931-1932, 1935-1936, et semestribus aestivis 1940 et 1944; semperque in successione cyclica cursuum nova afferebat commentario primaevo, ut testificat status manuscripti accepti.

Revera tema de habitibus in communi, de cuius momento et theologico et philosophico videsis introductionem auctoris, numero 4, non poterat non singulariter interesse Jacobi Ramirez, et propter dedicationem eius Theologiae Morali Speculativae, cui nihil intimius ex parte explicationis rationalis quam doctrina de habitibus, et propter personale temperamentum metaphysco-psychologicum huius magistri, cui nihil iucundius et magis alliciens quam perscrutatio naturae et evolutionis vitalis huius realitatis quae continet in se totam vitam humanam, praeteritam, praesentem et futuram, unoque nomine *habitus* nuncupatur. Nec mirum ergo quod expositio sex brevium quaestionum Sancti Thomae ita dilatetur ut uno volumine comprehendi nequeat. Et meo quidem videri, inter opera omnia Ramírez, opus *De habitibus in communi* est, una cum opere *De analogia* et post ipsum, magis excogitatum magisque originale. Attende, quaeso, si vis, non solum illam quaestionem definitive dilucidatam de

distinctione essentiali inter habitum et dispositionem, sed et naturam et genesim habitus principiorum; naturam habitus scientiae eiusdemque habitudinem ad species intelligibiles; modum analogum augmenti habituum, cum praecipuis applicationibus dogmatico-moralisbus; alia.

Manuscriptum mihi traditum correspondet successivis expositionibus scholaribus. Ex eius analysi sequentia infero:

a) Ex prima expositione, cursu 1927-1928, exstat manuscriptum completum, licet brevius.

b) Manuscriptum autem amplius et accuratius, praetergrediens tamen illos articulos quaestionum 49 et 50 qui sufficienter videbantur expositi in primaevo manuscripto 1927-1928, correspondet probabilius cursui 1931-1932, vel forsitan 1935-1936. Est textus basis editionis nostrae.

c) Praeter ista, interposita inveniuntur folia posterioris temporis, duplicis quidem indolis: quaedam enim fere nihil aliud continent quam schemata scholaria, quae resumunt pronuntiata maiora expositionis praecedentis; quae, si conscripta fuit cursu 1931-1932, huiusmodi schemata inserviebant cursui 1935-1936. Alia vero folia, signata paginis *bis*, respondent ultimo vel penultimo cursui 1940 vel 1944, et continent novam redactionem textualem, quaeque proinde praevalet in editione.

d) Denique, inter manuscripta dispersa, quodam involucro contenta, aliam seriem partialem schematum inveni, magis accuratum, dimidiis foliis conscriptam, quae auctori inservire poterant vel ad expositionem scholarem cursus 1944 vel ad subsequuturam redactionem edendam. Quae nova afferunt haec ultima schemata assumuntur in editione.

Editio ergo nostra tradit fundamentaliter textum ampliorem et accuratiorem, quem attribuo cursui 1931-1932, assumptis tamen suo loco adnotationibus occurentibus in foliis solutis. Quando textus ille fundamentalis abstinet commentario super articulos S. Thomae, hoc trahitur

ex expositione primaeva 1927-1928, ad quam pertinent singillatim sequentes *nn.* editionis nostrae: 22-76, 85-110, 117-123,132-141, 156-157, 161-163, 170-172, 186-188, 209, 212, 269-270.

In fine addimus *quatuor appendices:* Primus est reeditio articuli auctoris *Doctrina S. Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem*, prius editi, 1938, qui complet expositionem articuli 2 quaestionis 49. Alius est schema manuscriptum auctoris *De subiecto psychico virtutum cardinalium*, quo dirigebat, ut videtur, Dissertationem ad lauream in S. Theologia in Facultate Theologiae Universitatis Friburgensis, discipuli eius D. Thomae Graff, O.S.B., qui optime illam perfecit, edidítque Romae 1934. Tertius autem, *De causalitate actuum virtutis infusae erga novos habitus generandos vel generatos augendos*, est ultima elaboratio auctoris super responsionem ad 3 articuli 4 quaestionis 51, quae continebatur in foliis interpositis loco correspondenti. Mihi ergo conveniens visum fuit utrumque textum separatim edere circa illam quaestionem per saecula famosam. Quartus denique est synthesis quaedam schematica tractatus *De virtutibus in communi*, correspondens cursui 1927-1928. Huiusmodi enim appendices suo modo illustrant opus De habitibus in communi.

Superest animadvertere quod divisio operis in duas partes mihi debetur pro necessaria partitione operis in duo volumina. Ulterior subdivisio in quaestiones et articulos correspondet Summae Theologiae. Ceterae subdivisiones sunt expositoris. Editori debentur numeratio lateralis, indices et nonnulla subsidia ordinis typographici.

Victorinus Rodríguez, O.P.

INDEX RERUM SYNTHETICUS

INTRODUCTIO 1

1. Ratio et divisio tractatus 1
2. Nomentum et difficultas eius 5
3. Bibliographia 7

PARS PRIOR

DE NATURA ET GENESI HABITUUM

QUAESTIO XLIX.—DE HABITIBUS IN GENERALI QUOAD EORUM SUBSTANTIAM 11

PRAENOTAMINA 11
1. Ratio et divisio quaestionis 11
2. De nomine «habitus» 18
3. De exsistentia habitus 22
Art. 1.—Utrum habitus sit qualitas 23
Art. 2.—Utrum habitus sit determinata species qualitatis 31
Art. 3.—Utrum habitus importet ordinem ad actum ... 94
Art. 4. Utrum sit necessarium esse habitum 117

QUAESTIO L.—DE SUBIECTO HABITUUM 127

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 127
CAPUT I.—EXPOSITIO QUAESTIONIS S. THOMAE 131
Art. 1.—Utrum in corpore sit aliquis habitus 131
Art. 2.—Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam vel suam potentiam 142

Art. 3.—Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus 148
Art. 4.—Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus 180
Art. 5.—Utrum in voluntate sit aliquis habitus 192
Art. 6.—Utrum in angelis sit aliquis habitus 202

CAPUT II.—ULTERIOR INDAGATIO NATURAE HABITUS OPERATIVI 219
§ I. Praenotamina 219
§ II. De essentia habitus operativi naturalis 222
A. Diversae positiones philosophorum et theologorum 222
a) Positiones extremae 222
b) Positiones mediae 229
B. Critica opinionum et resolutio quaestionis 231
§ III. Excursus de mente S. Thomae 239
§ IV. De essentia habitus operativi supernaturalis 262

QUAESTIO LI.—DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM 271

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 271
Art. 1.—Utrum aliquis habitus sit a natura 274
§ I. Praenotamina 274
§ II. De origine habituum in homine 278
A. De origine habituum entitativorum 278
B. De origine habitus primorum principiorum ... 282
1. Sententiae 282
2. Excursus de vera mente S. Thomae 287
3. Solutio quaestionis 304
§ III. Solvuntur difficultates 317
Art. 2.—Utrum aliquis habitus causetur ex actibus 323
§ I. De exsistentia generationis habitus ex actibus ... 323
§ II. De natura vel modo generationis habitus ex actibus 326
A. Quinam sint actus causantes habitum 326
B. Quomodo isti actus concurrant ad generandum habitum 333
§ III. Solvuntur difficultates 337
Art. 3.—Utrum per unum actum possit generari habitus. 340
§ I. Status quaestionis 340
1. Notiones terminorum quaestionis 340
2. Distinctiones prae oculis habendae 343
3. Positio quaestionis 347

§ II. Solutio quaestionis 347
A. Solutio quaestionis pro habitibus proprie dictis 348
1. Quoad ipsam essentiam vel speciem habitus 348
2. Quoad modum vel statum habitus 373
3. Quoad essentiam et modum simul 377
B. Solutio quaestionis pro habitibus large et improprie dictis 378
1. Quoad dispositiones entitativas seu corporales 379
2. Quoad dispositiones spirituales 380
Art. 4.—Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo 384
§ I. De habitibus infusis per se 387
A. De ipsa exsistentia habituum per se infusorum 387
B. De causa vel ratione propter quam isti habitus nobis infunduntur 397
§ II. De habitibus infusis per accidens 399
A. De ipsa exsistentia habituum per accidens infusorum 399
B. De causa vel ratione propter quam isti habitus nobis infunduntur 401
§ III. Solvuntur difficultates 404
§ IV. De efficacitate actuum habituum infusorum ... 407
A. Sententiae theologorum 407
B. Sententia S. Thomae critice investigata 415
C. Critica aliarum positionum et defensio doctrinae S. Thomae 423

INTRODUCTIO

1. Anno praeterito explicavimus structuram et divisionem theologiae moralis, prout a S. Thoma exponitur in Summa Theologica[1]. Non est autem necesse ea quae tunc fuerunt dicta repetere, sed sat erit pauca breviter recolere prout necessaria sunt ad intelligendum tractatum de habitibus quam prae manibus habemus.

Distinxit ergo S. Doctor moralem considerationem in duas partes, scilicet de fine ultimo qui est beatitudo, et de mediis quibus ad hunc finem ultimum adipiscendum pervenire poterimus.

Et quidem de his mediis seu motibus humanis quibus ad finem ultimum pervenire possumus vel ab eo deviare seu divertere, duplicem considerationem instituit, nempe in genere vel in universali, quae decurrit per totam I-II, a q. 6 usque ad 114, et in particulari, quia sermones morales qui manent in mera abstractione minus utiles et efficaces sunt, et in hoc sensu loquitur per totam II-II, hoc est, per 189 quaestiones.

Generalem autem considerationem de actibus humanis, quibus ad finem ultimum, bene operando, pervenire possumus, vel ab eo divertere, male operando, dividit in duas portiones principales, in quarum prima considerat motus vel actus illos absolute vel secundum seipsos —et

[1] J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, Prolegomenum Primum. Opera Omnia, III, 1, pp. 5-120.

est tractatus de actibus et passionibus humanis tum psychologice tum moraliter inspectis, de quibus a q. 6 ad q. 48—, in secunda vero considerat *principia* humanorum actuum seu motuum, a q. 49 usque ad q. 114. Unde prologus huius quaestionis 49 exorditur his verbis: «post actus et passiones, considerandum est de *principiis* humanorum *actuum*».

2. Ubi notandum est non loqui de quibuscumque principiis, sed unice de principiis quasi per antonomasim dictis, hoc est, de principiis *efficientibus* actuum humanorum; nam principia *formalia* reducuntur ad considerationem ipsorum actuum secundum se; materialia autem, quasi materia *in qua*, fere resolvuntur in idem principium efficiens; finale vero principium est ipse finis ultimus de quo actum est a q. 1 ad q. 5 inclusive.

Neque proprie loquitur de principiis passionum, quae sunt potentiae appetitus concupiscibilis et irascibilis, ut nobis brutisque communibus, sed de principiis actuum *humanorum*, sive per essentiam sive per participationem: sic enim etiam appetitus sensitivus redditur subiectum et principium actus humani, capax virtutis aut vitii.

Hanc autem considerationem de principiis efficientibus humanorum actuum subdividit in duas partes secundum duo diversa genera istorum principiorum, et ideo subdit: «et primo de principiis *intrinsecis*; secundo, de principiis *extrinsecis*», quae sunt lex et gratia» (q. 90-114).

3. Est autem notandum istam divisionem principiorum actuum humanorum in *intriseca* et *extrinseca* ansam praebere aequivocationi. Loquimur enim de principiis *efficientibus* actuum humanorum; principium autem efficiens est causa efficiens, quae est causa extrinseca. Distinguuntur siquidem causa in intrinsecas —quae sunt formalis et materialis— et extrinsecas —quae sunt efficiens et finalis—. Quomodo ergo possunt distingui principia efficientia —quae sunt principia extrinseca per definitionem— in intrinseca et extrinseca?

Respondetur dupliciter: 1°, hanc divisionem principiorum in intrinseca et extrinseca aequivalere huic: in interna et externa, hoc est prodeuntia ab homine vel extra hominem. Nec hoc est inconveniens, quia ipse S. Doctor loquens in specie de causis vel principiis efficientibus actus mali, qui est peccatum, distinxit ea in interna seu interiora et externa vel exteriora [1]. 2°, posse in bono et recto sensu intelligi divisionem principiorum humanorum actuum in intrinseca et extrinseca. Potest enim ista denominatio intrinseci et extrinseci principii sumi dupliciter: a) *formaliter* ab agere seu *movere* seu principiare efficienter, et sic intrinsecum principium erit quod movet seu agit cum dependentia et subordinatione ab eo quod est *intra* hominem, et sic potentiae et habitus sunt intrinseca principia; extrinsecum vero est quod movet seu agit cum dependentia et subordinatione ab aliquo extra hominem et supra hominem, hoc est, a Deo, et sic lex et gratia sunt principia extrinseca; b) potest etiam denominatio ista sumi *materialiter* ab *esse*, et sic intrinseca erunt quae participant esse a forma intra, hoc est ab anima, dum extrinseca erunt quae esse participant a forma extra, hoc est a Deitate; intrinseca quae adveniunt ab intra per naturalem resultantiam vel efficientiam (=potentiae et habitus); extrinseca, quae nobis adveniunt ab extra per revelationem vel infusionem (lex et gratia). Ceterum videtur considerare habitus reductive ad potentias quarum sunt complementa et cum quibus sunt comprincipia actus: potentiae autem sunt principia intrinseca vel interna.

Intrinseca vero seu interna principia *immediata* humanorum actuum sunt duplicis categoriae, nempe potentiae animae, idest intellectus, et voluntas et appetitus sensitivus, et habitus, quia licet totum suppositum humanum et ipsa anima sint principia actuum, non tamen immediata, sed mediata, nempe homo seu compositum est principium *quod* operans; anima est principium *quo* remotum; potentia vero et habitus sunt principia *quibus* proxima. Et de istis principiis proximis loquimur.

---

[1] S. THOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, 76, prol. Cf. et I-II, 9, 6; 10, 4.

Sed de potentiis animae in I Parte (qq. 77-89) sufficienter locutum est. Unde «nunc restat agere de habitibus». Non tamen de omnibus, sed solum de his qui sunt in potentiis appetitivis vel in aliis potentiis prout ab appetitiva aliquo modo dependent. Unde S. Doctor scribit in I P., q. 84, prol.: «consequenter considerandum est de actibus et habitibus animae quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliae enim potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi.

Actus autem et habitus appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent, et ideo in II P. huius operis de his tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem (in Dogmatica) de actibus intellectivae partis agetur» [1].

De istis ergo habitibus moralibus seu partis appetitivae loquitur S. Thomas duplicittr: a) in genere vel ut sic (qq. 49-54), et b) in speciali, secundum differentias morales boni et mali, hoc est, de habitibus bonis, qui sunt virtutes et dona Spiritus Sancti (q. 55-70), et de habitibus malis, qui sunt vitia (q. 71-89).

Circa habitus ergo in generali vel ut sic duo considerat: 1°, naturam vel essentiam eorum, ex omnibus causis, nempe formali (q. 49, art. 1-2), finali (ibid., 3-4), quae cum formali quodammodo convenit, quasi materiali in qua (q. 50), et efficienti, tum quoad essentiam (q. 51) tum quoad accidentia eius, quae sunt augmentum (q. 52) et decrementum (q. 53); 2°, considerat divisionem vel distinctionem habituum (q. 54). Schematice ergo:

HABITUS:

A) *Notio seu definitio* completa ex quoatuor causis:
   a) formali (q. 49, art. 1-2).
   b) finali (q. 49, art. 3-4).
   c) quasi materiali (q. 50).

[1] I P., 84, prol. Ed. Ieonina.

   d) efficienti:
      1) essentiae eorum (q. 51).
      2) accidentium vel proprietatum eorum (q. 53).

B) Divisio vel distinctio (q. 54).

4. *Momentum tractatus de habitibus.* Maximum est. Maximi enim momenti est cognoscere in theologia naturam gratiae sanctificantis et virtutum infusarum et donorum Spiritus Sancti, peccati orginalis et luminis gloriae. Atqui haec omnia non possunt intime cognosci ignorata natura habituum, quia revera illa omnia sunt habitus quidam.

Adde quod maioris est momenti cognoscere naturam ipsius theologiae, qua theologus est id quod est. Theologia autem est scientia et sapentia quaedam divina, quae habitus quidam est.

In ordine autem practico et mere humano tractatus de habitibus est maximi momenti. Tota enim educatio ad hoc reducitur, ut in animo et corpore puerorum introducantur et reborentur boni habitus; tota humana cultura habitibus continetur, quia tota cultura humana continetur scientiis, artibus, industriis, virtutibus; iam vero haec omnia sunt habitus quidam.

Quid plura? Habitus sunt revera quasi synthesis humanae vitae et principium veri progressus humanae vitae individualis et socialis. Habitus enim continent in se totam vitam humanam, hoc est, praeteritam, praesentem et futuram; praeteritam quidem quia per actus causantur seu producuntur habitus, et ideo actus omnes praeteriti sunt veluti conservati in habitu generato, et ita habitus potest dici quasi condensatio vel condensator vel accumulator totius humanae activitatis praeteritae; praesentem, quia habitus est quo quis utitur cum voluerit, et sic humanam activitatem veluti in manu habet; futuram etiam, quia habitus generatus prompte, constanter, delectabiliter prorrumpit in actus perfectiores, qui nati sunt corroborare et augere illos et sic quasi in succo continent totam humanam perfectibilitatem, et evolutionem. Actus

ergo virtutum et scientiae, qui sunt per modum transeuntis, non amittuntur nec disparent, sed manent in subconscientia et in habitu quem gignunt, et sic tota humana activitas, tota energia psychologica et moralis hominis invenitur quasi in condensatore in habitibus, quae condensatio maximas energias tribuit humanis potentiis ut in perfectiora et meliora opera semper ac semper prorrumpant. Sunt itaque habitus veluti thesaurus quidam totius humanae activitatis, traditionem et progressum simul involventes [1].

5. *Bibliographia.* Pauca de bibliographia subiungimus. De habitibus loquitur ARISTOTELES in libro *De Categoriis* seu *Praedicamentis,* in cap. 6, ubi fit sermo de Qualitate, et in *IV Metaphysicorum,* cap. 19-20, in quibus locis loquitur ex professo de habitibus, licet alibi pluries, praesertim in *Ethicis,* de habitibus loquatur. Dein, ut patet, COMMENTATORES PHILOSOPHI ad haec loca, tam graeci quam arabes et latini. Ex graecis maxime consulendi AMMONIUS, SIMPLICIUS, PORPHYRIUS, *super categorias Aristotelis*; ALEXANDER APHRODISIAEUS, *super Metaphysicam*; ex arabibus specialiter AVERROES *super utrumque opus Philosophi*; ex latinis, praeter BOETIUM *super categorias,* maxime nominandus est S. ALBERTUS MAGNUS, *in utrumque opus Aristotelis,* et praesertim S. THOMAS *in Metaphysicam,* Lib. V, lect. 16 et 20, hoc est, in editione Cathala, nn. 987-1000, et 1058-1084, sed multo melius adhuc in praesenti tractatu, et saepius alibi plus minusve per transennam, prout in decursu expositionis videbimus.

Inter posteriores autem, HERVAEUS, *Quodlib. 1,* q. 13-14; *Quodlib.* 3, q. 7; *Quodlib.* 4, q. 12-13; DURANDUS, *Tractatus de habitibus, in III Sent.,* dist. 23, q. 1-4; et *Tractatus de habitibus,* quaest. 4 (De subiectis habituum), Ed. J. Koch, in collectione «Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia», fasc. VIII, Münster, Aschendorff 1930; CAIETANUS, tum *in Categorias Aristotelis,* cap. de Qualitate, tum in Commentariis ad hunc tractatum Summae Theologicae, ac dein alii commentatores subtiliores ut CONRADUS KOELLIN, MEDINA, IOANNES A S. THOMA, MARCUS SERRA; insuper IOANNES A S. THOMA in sua *Logica* super Praedicamenta Aristotelis et *in Post. Analyt.,* ubi sermo est de scientiis.

[1] E contra BILLUART ait: «quia vero quae spectant habitus in genere proprie sunt philosophica et minus necessaria, ideo omittimus» (*Dissert.* II, prol.).

Ex alia parte, SUAREZ, in *Disp. Metaphys.,* quando loquitur de Praedicamento qualitatis; VAZQUEZ, *In I-II S. Thomae,* in hoc tractatu de habitibus. Hodierni philosophi scholastici solent loqui de habitibus, breviter tamen, sive in Metaphysica, quando agunt de qualitate, sive in Psychologia.

Inter modernos liceat recensere sequentes: CARD. SATOLLI, *De habitibus* (Comm. in I-II S. Thomae, Romae 1897); CARD. LEPICIER, *De habitibus* (Comm. in I-II, Florentiae 1926); PEGUES, *Commentaire français litteral de la Somme Théol. de Saint Thomas d'Aquin,* ad h. l.; RAVAISON, *De l'habitude,* nouvelle éd. par Baruzi, Alcan 1927; ROLAND-GOSSELIN, *L'habitude,* Paris 1920; CHEVALIER, *L'habitude,* Paris 1929; GILLET, O. P., *L'education du caractère,* Troisième partie, L'action et le caractère, Paris 1907.

PARS PRIOR
DE NATURA ET GENESI HABITUUM

QUAESTIO XLIX

DE HABITIBUS IN GENERALI QUOAD EORUM SUBSTANTIAM

6. In distributione quaestionum huius tractatus ista quaestio formulatur: «de ipsa substantia habituum».

Est autem evidens quod hoc nomen «*substantia*» non sumitur in isto titulo proprie, hoc est, praedicamentaliter seu pro uno e decem praedicamentis, quia manifeste habitus est accidens quoddam, utpote qualitas, ut dicetur art. 1; sed sumitur analogice et secundo intentionaliter, hoc est, praedicabiliter, prout dicit speciem, vel essentiam, quae est tertium praedicabile, coalescens ex duobus primis, et distinguitur a ceteris duobus, quae sunt proprium et accidens, quae non pradicantur in quid, sed in quale tantum. Et quia essentia vel species seu quidditas maxime habetur per formam, ideo inquirens causam formalem seu formam constitutivam habitus, merito emphatice inquirit de *ipsa* substantia vel essentia habitus, eo vel magis quod habitus est sola forma.

Et ideo in aliis locis adhibet verbum «essentia» potius quam nomen «substantia», v. gr. de essentia virtutis seu habitus boni (I-II, q. 55); de ipsa essentia caritatis (II-II, q. 23), seu de ipsa caritate, et alibi saepius.

7. His de titulo quaestionis dictis, *circa distinctionem seu ordinationem articulorum* movet dubium Caietanus,

«quia —inquit— quaestio *an est* praecedit ceteras quaestiones doctrinae ordine; auctor tamen tria quaesivit antequam quaerat nunc (in articulo 4) an habitum esse sit necesse», hoc est, inquisivit quid est habitus in tribus primis articulis antequam investigaret an sit in articulo 4. Et tamen ipse S. Doctor tradit quod «primum quod oportet intelligere de aliquo est an sit, quia quaestio quid est sequitur ad questionem an est» [1].

Solvit difficultatem Caietanus his verbis: «ad hoc dicitur quod rem aliquam *esse dupliciter* quaeritur: 1°, ut (absolute) sciatur ipsam esse, et sic oportet primo post quid nominis quaerere an sit, nihil enim est scibile de non ente. Et hoc non accidit in proposito, quoniam habitus esse est per se notum experientia; et quaestionem movere de hoc esset impotentis discernere inter notum per se et notum propter aliud. 2°, ut sciatur *causa* quare est, et haec quaestio est posterior quaestione *quid* est, quoniam prius oportet scire quidditatem in se quam *ut causam* esse rei; constat enim ex II Post. *medium* ad quaestionem *an est* esse *quid*.

Propter quod Auctor primo praedicata quidditativa (=quid est) habitus in primis tribus articulis quaesivit; et nunc quarto de *ratione* seu *causa* essendi eius inquirit» [2].

Aliis verbis, solutio Caietani ad hoc reducitur: exsistentia habitus potest dupliciter quaeri: 1°, absolute, ut factum brutum, et tunc verum est quod quaestio de exsistentia praecedere debet quaetionem de essentia; sed hoc non habet locum in praesenti, quia factum exsistentiae habituum in genere est per se notum, est immediate evidens experientia, et quod est per se notum non cadit sub quaestione; 2°, quaeri potest *ratio exsistentiae* habituum, hoc est, non an sint, sed cur vel quare sint, et haec quaestio de exsistentia venit naturaliter post quaestionem de essentia, quia ratio exsistenti habitus est ipsa

---

[1] S. Thomas, I, 2, 2 ad 2.
[2] Caietanus, *h. l.*, art. 4, n. 1.

habitus essentia, neque exsistentia hoc modo sumpta est per se nota, sed cognoscitur per essentiam habitus tamquam per medium.

Iam vero S. Thomas non quaerit in art. 4 actum brutum exsistentiae habitus, sed *rationem* exsistentiae habitus; quaerit enim *necessitatem* exsistentiae habitus, hoc est, *rationem* cur habitus sint.

Haec solutio Caietani —quae subtilis et profunda est, et videtur in ipso textu fundata— placuit Medinae, Satolli, Lépicier [1], et mihi etiam bona visa est quando alia vice explicavi istum tractatum.

8. Nollem negare modo veritatem istius responsionis, quam sine dubio habet in aliquo sensu, ut postea videbimus; attamen est *alia responsio* magis litteralis et authentica, quam ipse S. Thomas dedit.

«Sicut animae —ait S. Doctor— ita et *habitus* est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus.

Hae tamen duae cognitiones circa habitus *alio modo ordinantur* quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit *se habere* aliquem habitum *praesupponit* notitiam qua cognoscit *quid* est habitus ille; non enim possum scire me habere caritatem nisi sciam quid est caritas.

Sed ex parte animae non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima.

Cuius diversitatis haec est ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem *per essentiam suam* est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus *prout est principium talis actus*, cognoscitur de eo *quid* est, ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis exsistentibus, scio de castitate quid est.

---

[1] Medina, Satolli, Lepicier, *h. l.*

Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc *natura* animae scitur»[1].

Modo simili locutus fuerat in III Sent., ubi inquirebat «quomodo *habitus*, qui sunt in nobis, cognoscamus», et ait: «aliqua res potest cognosci *dupliciter*: uno modo secundum id quod *est*, alio modo quantum ad ea quae ipsam *consequuntur*.

Cognitio autem de re secundum id quod *est*, potest *dupliciter* haberi, scilicet dum cognoscitur *quid* est et *an est*.

Quid autem res est cognoscitur dum ipsius quidditas comprehenditur, quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium obiectum intellectus, ut dicitur in III De anima, et ideo Augustinus dicit quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia obiectum eius est essentia rei.

Essentiam autem alicuius rei intellectus noster *tripliciter* comprehendit: *uno modo* comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, *abstrahendo* ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione, et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his quae sunt hominis in quantum est homo; alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per *causas vel effectus* eis proportionatos, cadentes in sensu; si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, ut patet in Deo; *tertio modo* cognoscimus essentias *artificialium* numquam visorum, *investigando ex proportione finis ea quae exiguuntur ad illud artificiatum*.

Similiter, *an res sit tripliciter* cognoscit: uno modo, quia cadit *sub sensu*; alio modo, *ex causis et effectibus* rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo per-

1 S. Thomas, *De Veritate*, 10, 9.

pendimus; *tertio modo*, cognoscit aliquid in seipso esse *ex inclinatione* quam habet ad aliquos actus, quam quidem *inclinationem* cognoscit ex hoc quod super actus suos *reflectitur*, dum cognoscit se operari.

Loquendo autem de cognitione *habituum* qua cognoscuntur *quid* sint, eorum cognitio *ex duobus ultimis modis* commiscetur, quia habitus ipsos *per actus* cognoscimus, sicut causam *per effectum*. Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit *necessarium* in actu illo ex proportione obiecti boni et finis, *sicut dictum est de artificialibus*.

Similiter cognitio qua cognoscitur *an habitus sint*, *ex duobus ultimis modis* est. Quia enim cognoscere *quid* est, est *principium* ad sciendum *quia* est, ideo aliquis praedicto modo cognoscendo *quid* sit aliquis habitus *ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum*, cognoscit quod ille habitus *est* in aliquo, etiamsi ipse illum habitum non habeat: sed *ille qui habet habitum*, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, in quantum *percipit* inclinationem sui ad actum, secundum quod se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum *reflexionis*, inquantum scilicet cognoscit se operari quae operatur, et ideo dicit Augustinus quod huius modi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum.

Ea vero quae *consequuntur* ad habitus, idest proprietates et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturae habituum, secundum quod cognitio *quid* est est principium ad cognoscendum *quia* est; partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus repraesentantur»[1].

Secundum hoc ergo respectu habituum prius est cognoscere *quid* sunt quam cognoscere *quia* sunt. An vero S. Thomas in posterioribus operibus hanc doctrinam ex

1 *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 2.

integro retinuerit, merito dubitari potest. Facilior enim et immediatior est cognitio exsistentiae habitus quam essentia eorum; quia eorum exsistentiam cognoscimus experientia, essentiam vero eorum per longam discussionem et discursum. Unde idem S. Thomas scribit: «sicut autem de anima scimus *quia* est, per se ipsam, in quantum eius actus percipimus; *quid* autem sit inquirimus ex actibus et obiectis, per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et *habitibus*, scimus quidem *quia* sunt in quantum *actus* percipimus; quid vero sint *ex ipsorum* actuum qualitate invenimus» [1].

Et alibi: «habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est (art. praecedenti) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est in actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, *deficit ab hoc ut non sit per se ipsum cognoscibilis*, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod *percipit* se producere actum proprium habitus (=exsistentiam); sive dum aliquis inquirit *naturam et rationem* habitus *ex consideratione factus* (=essentiam).

Et prima quidem cognitio habitus fit *per ipsam praesentiam habitus*; quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo *statim percipitur*; secunda autem cognitio habitus fit *per studiosam inquisitionem, sicut supra (art. praecedenti) dictum est de mente*» [2].

Apparet evidenter ex his textibus quod S. Thomas reputat priorem et faciliorem cognitionem exsistentiae habituum quam cognitionem essentiae eorum. Estne ergo contradictio inter ea quae docuit in Sent. et in De Veritate et ea quae postea tradidit in III Contra Gent. et in I Parte? Quod si ita est, cur ad vomitum reddit in

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 46 fine. Vide ibid. *commentarium* Ferrarisis, n. 13.

[2] I, 87, 2. Vide Caietanum, *h. l.*, n. 4.

hac I-II, ubi primo inquirit essentiam et postea exsistentiam habituum?

Solutio et concordia omnium habetur distinguendo duas quaestiones de exsistentia et duas quaestiones de essentia. Circa essentiam enim alia est quaestio *quid nominis* et alia est quaestio *quid rei*: similíter circa exsistentiam alia est quaestio absoluta *quia* est et alia quaestio *propter quid* est.

Et istae quaestiones in processu naturali et scientifico ita ordinantur, scilicet: a) quid *nominis*; b) *quia* est absolute; c) *quid rei*; d) *propter quid* sit.

In quaestione ergo praesenti ita etiam est procedendum: a) quid nominis habitus; b) quia est habitus absolute; c) quid est habitus; d) propter quid sit habitus.

Quia est absolute habitus est facilior et immediatior quam quid rei est habitus; et ita verum est quod dicit S. Thomas in Contra Gent. et in I P.; sed propter quid est habitus est naturaliter posterior, utpote remotior et subtilior, et in hoc sensu verum dixit S. Doctor in Sent. et in De Veritate, et recte processit in hoc tractatu, in quo non loquitur de exsistentia habitus absolute, sed de necessitate habitus seu propter quid sit habitus. Unde Caietanus veram mentem S. Thomae attigit.

Nec mirum est quod S. Doctor in hoc loco agat solum de duabus quaestionibus, nempe quid rei et propter quid sint habitus; nam quid nominis partim exponit in art. 1 et partim supponit; quia est vero absolute supponit notum ex I P et quotidiana experientia. Nos autem aliqua addemus de his duobus quaesitis.

9. Itaque S. Thomas in hac quaestione inquirit duo: 1°, quid rei habitus (art. 1-3); 2°, propter quid sit habitus (art. 4).

Quid autem rei habitus pendet ex duobus; nam habitus et est *ens* et est *principium* humanorum actuum, quasi *instrumentum* hominis operantis, hoc est, essentiae vel potentiarum animae: «omne autem instrumen-

tum oportet definiri ex suo *fine*, qui est usus instrumenti» [1].

Ut autem est ens, oportet quod sit in aliquo praedicamento, et in illo debet quaeri et genus et differentia, ex quibus coalescit essentialiter definitio.

En ergo ordo articulorum huius quaestionis:

ESSENTIA HABITUS:

I) *Quid* est:
- A) *ut* est *ens* (causa formalis):
  - a) *genus* eius:
    - 1) supremum: qualitas (a. 1).
    - 2) proximum: prima species qualitatis (a. 2)
  - b) *differentia* eius specifica a dispostione (a. 2 ad 3).
- B) *ut* est *instrumentum* subiecti (=essentiae vel potentiarum): ordo ad finem, hoc est, ad actum primum vel secundum subiecti (a. 3).

II) *Propter quid* est: ratio essendi vel necessitas eius (a. 4).

10. *De nomine «habitus»*. Latine sunt plura nomina quae parentelam habent inter se, ut habere, habitio, habena, habitatio, habitaculum, habilitas, habitus, habitudo. Et manifestum est quod haec omnia ex verbo «habere» derivantur.

Sed hoc verbum «habere» potest duplicter sumi: uno modo, active; alio modo, reflexive prout dicimus «se habere», et in hoc sensu verbum «habere» accedit ad verbum substantivum, hoc est, ad verbum «esse», uti apparet etiam in linguis neolatinis. Et manifestum est quod significatio activa seu dynamica est prior et magis propria quam significatio reflexiva seu quasi statica.

[1] *I Periher.*, lect. 7, n. 2.

Ex acceptione dynamica descendit evidenter nomen «habitus» per modum participii, et proprie diceretur «habitio» active vel passive sumpta; ex acceptione vero reflexiva vel statica descendit nomen habitus, habilitas, habitaculum, habitatio, hoc est, nomen habitus in vi «nominis» et non in vi «participii».

Nec mirum est quod ita accidat, quia etiam hoc nomen «ens», quod venit ab «esse», quandoque sumitur per modum participii, quandoque vero per modum nominis.

Habere in sensu activo maxime idem est ac possidere seu plenum dominium habere, et inde ad alia derivatur secundum quod aliquo modo accedunt ad possessionem. «Verbum *habendi* —ait S. Thomas— secundum *primam* impositionem ad *possessiones* pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini (et inde) ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanctitatem, uxorem, vestimentum et alia huiusmodi, ut patet in (Post) praedicamentis» [1].

Et quia «habere (vel possidere) dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus» [2], ideo hoc verbum derivatur ad significanda omnia illa quae sunt in nostra potestate et quidem in promptu et ad libitum, sicut est ager proprius et propria domus, quae ideo dicitur habitaculum, et propria uxor et proprius amicus.

Quia vero in promptu et ad libitum habemus quaedam nobis inhaerentia, ideo id quod nobis dat talem facultatem vel potestatem, dicitur *habilitas seu habitus*, non quasi sit id quod habetur, sed potius id *quo* in nostra potestate est sic vel sic agere vel uti, ut sanitate, scientia, virtute, sicut habena tenemus et utimur equo et bove.

11. Et manifesta apparet parentela inter istas accep-

[1] II-II, 118, 2. Cf. *De Malo*, 13, 1.

[2] I, 39, 1. «Habitus *possessioni* comparatur in I Ethic., secundum quam res possessa ad nutum habetur; operatio vero (comparatur) usui» (*III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1).

tiones verbi «habitus», si attendamus ad descriptiones quas de his affert S. Thomas. «Habere autem (=active pro possidere) dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus»[1]. De habitu vero prout est nomen et dicit modum se habendi affirmat quod est «quo quis agit cum voluerit» (ex Averroe) et approbat definitionem Augustini: «ipse est enim habitus quo aliquid agitur cum opus est, cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est»[2].

Constat autem quod melius derivari potest «habitus» a «se habendo» quam ab «habendo», quia constructio «habitus» non est nomen verbale, sed potius est nomen substantivum. Quatenus autem derivatur ab «habere» potius deberet dici «habitio» quam habitus.

Haec autem «habitio» intelligitur *quasi media* inter habentem et id quod habetur, ita ut habitione habens habeat id quod habet, sicut possessione dives possidet pecuniam suam. Et manifestum est quod haec habitio potest intelligi duplici sensu, scilicet in sensu proprio et reali, et in sensu quasi metaphorico et ideali secundum nostrum modum intelligendi.

Et in sensu quidem *proprio* potest significare quatuor: a) actionem habentis (=habitio active sumpta); b) passionem habiti seu eius quod habetur (=habitio passive sumpta); c) relationem praedicamentalem inter habentem et id quod habetur, fundatam super actionem et passionem eorum. At insuper, quia relatio fundatur etiam super mensuram et mensuratum, ideo abstrahendo ab actione et passione habentis et habiti; d) potest dici habitus commensuratio subiecti ab aliquo extrinsecus ei adiacenti, et in hoc sensu quasi medio inter habitum sumptum ab habendo et habitum sumptum a se habendo, concipitur habitus qui est ultimum praedicamentum.

In sensu autem quasi *metaphorico* et ideali est quando inter habentem et id quod habetur non datur actio

---

1 I, 38, 1.
2 I-II, 49, 3 sed contra.

neque passio proprie dicta, quia non est nisi mera emanatio, ut inter substantiam et accidentia, et ita potest etiam habitio intelligi et quasi active et quasi passive et quasi relative, relatione quidem secundum dici seu transcendentali.

Prout vero dicitur a «se habere» nihil habet de actione et passione aut relatione, sed de statu vel dispositione, et sic dicit qualitatem.

En ergo series.

HABITUS:

I) ab habendo: *habitio* (participialiter):
- a) in sensu proprio:
  - 1) actio habentis.
  - 2) passio habiti.
  - 3) relatio utriusque.
  - 4) relatio consequens quasi actionem et passionem —commensuratio—.
- b) in sensu analogico et transcendentali:
  - 1) quasi actio substantiae.
  - 2) quasi passio accidentis.
  - 3) quasi relatio utriusque: relatio transcendentalis.

II) a se habendo: *habitus* (nominaliter): forma, status=qualitas.

12. Haud secus accidit si consideramus verbum graecum. Graece enim habitus dicitur ἕξις, a verbo ἔχειν vel ἔχω, a quo alia derivantur duplici via, nam venit ex radice σεχ=tenere, retinere, et quidem active et cum magna vi, unde habetur ἰσχύς=fortitudo, et ἰσχυρός= fortis, et quia id quod fortiter tenetur non fluctuat, sed fixum manet, inde derivatur ἰσχάσ=anchora, quae fixam tenet navem ne fluctuet, et postea σχέσις=status et σχῆμα =modus essendi, et σχολή=quies, et σχολαστικός= quietus, pacatus, studiosus. Et cum illo parenalam habet ἦθος =consuetudo.

In terminologia Aristotelis, habitus dicitur tripliciter: uno modo large seu communiter, prout diverso modo vagatur per diversa praedicamenta, et tunc est unum ex postpraedicamentis; alio modo, proprie prout est relatio quaedam commensurationis inter unum quod est ornans vel tegens et aliud quod est ornatum vel tectum, et sic est ultimum praedicamentum, quod dicitur habitus; tertio modo, propriissime pro modo se habendi, hoc est pro forma aliqua accidentali qua aliquid diversimode se potest habere in se vel ad aliud et tunc est quaedam species qualitatis. Et hoc modo propriissimo et strictissimo sumitur in praesenti. Ratione enim extensionis, istae tres significationes se habent ordinate a maiori ad minus, scilicet:

a) habitus=postpraedicamentum: commune ad diversa praedicamenta seu genera=communiter.

b) habitus=praedicamentum: proprium unius praedicamenti seu generis=proprie.

c) habitus=qualitas: proprium unius speciei tantum=propriissime et strictissime.

Eodem fere modo loquitur S. Augustinus, quem affert S. Thomas hic, art. 1, obi. 1 et antea T. Cicero [1].

13. *De exsistentia habitus*. Sub utroque aspectu patet quod habitus exsistit. Sumpto habitu in vi nominis seu reflexe, prout aliquis sic vel sic se habet, manifeste constat realiter exsistere.

Experientia enim interna statim percipimus pronitatem ad actus similes exequendos; experimur etiam in isto exercitio actuum delectationem. Quae cum haben-

[1] «Habitus autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam in aliqua re perfectionem, ut virtutis aut artis perceptionem alicuius aut quamvis scientiam, et item corporis aliquam commoditatem, non natura datam, sed studio et industria partam» (Tullius Cicero, *De Inv. Rhet.*, Lib. I, cap. 25, t. 1, p. 28). «Habitus... in aliqua et perfecta et constanti animi aut corporis absolutione consistit» (*Ibid.*, cap. 9, p. 70). Cf. S. Augustinum, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 73, n. 1. ML. 40, 84-85.

tur, illico apparet in nobis esse habitus. Unde S. Thomas: «actualiter —inquit— percipimus habitus nos habere ex actibus habituum quos in nobis sentimus» [1].

Similiter comperimus nos habere sanitatem vel aegritudinem, turpitudinem vel pulchritudinem, vigorem aut debilitatem in corpore.

Experientia quoque externa, ex modo agendi aliorum statim scimus illos habere aut non habere habitus. Ita professor potest statim videre utrum candidatus habeat aut non habeat scientiam.

Si ergo nomen habitus significat dispositionem aliquam qua aliquis bene vel male se habet in essendo vel operando, cum constat talem dispositionem realiter dari, eo ipso patet habitus exsistere.

Art. 1.-Utrum habitus sit qualitas

§ I

SOLUTIO QUAESTIONIS

14. His ergo dictis de diversis acceptionibus verbi «habitus» et de eius exsistentia, remanet videre cuius generis sit ista entitas significata nomine habitus, ut cognoscamus genus eius supremum [2].

15. CONCLUSIO PRIMA: *Nomen habitus participialiter sumptum non est qualitas.*

16. *Probatur*. Habitus participialiter sumptum, id est, «ab habere», quasi medium inter habentem et id quod habetur, aut significat aliquid per modum actionis et passionis, aut per modum simplicis relationis inter habentem et id quod habetur. In primo casu est speciale

[1] S. Thomas, *De Veritate*, 10, 9. Cf. *III Sent.* dist. 23, q. 1, a. 2.
[2] Cf. *I Sent.*, d. 2, a. 3. Ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas.

praedicamentum «habitus»; in secundo vero aut est relatio praedicamentalis, si sit adventitia, ut inter amicos et consortes; aut est relatio transcendentalis, si sit naturalis et congenita, et haec vagatur per omnia praedicamenta vel saltem per plura, ideoque spectat ad postpraedicamentum.

17. CONCLUSIO SECUNDA: *Habitus nominaliter vel ut nomen sumptus est qualitas.*

18. *Probatur*:

A) *Negative seu per exclusionem*, quia nullum aliud praedicamentum potest esse. Et quidem: a) *non est substantia*: quia substantia est qua aliquid simpliciter *est*, non vero qua aliquo modo se habet; habitus autem est *quo* aliquid aliquo modo se habet; praeterea quia substantia semper manet, habitus autem mutatur seu accidit et recedit, manente eodem subiecto, ut recte anivertit S. Augustinus.

b) *Non est quantitas, neque ubi, neque quando neque situs*: quia ista omnia sunt semper corporea, habitus autem ut nomen non semper est corporeus seu materialis, sed maxime spiritualis, ut est scientia et virtus; insuper, ubi, quando et situs semper extrinsecus adiacent, dum habitus potius intrinsecus inhaeret.

c) *Non est relatio, neque actio aut passio, neque praedicamentum habitus*: quia haec omnia spectant ad habitum participialiter sumptum, ut patet ex prima conclusione.

d) Ergo habitus nominaliter sumptus est qualitas, quia non manet aliud praedicamentum.

19. B) *Positive seu ostensive.* a) *A priori* quidem ex identitate effectus formalis. Ubi habetur effectus formalis ibi habetur eadem forma seu eadem essentia. Atqui idem est effectus formalis qualitatis et illius entitatis seu realitatis significatae nomine «habitus» nominaliter

sumpti. Ergo realitatis significatae nomine habitus nominaliter sumpti et qualitatis eadem est forma vel essentia, ideoque habitus ut nomen et qualitas sunt essentialiter idem.

Maior constat, quia effectus formalis est ipsum esse quod dat ipsa forma per seipsam et est ab ea inseparabilis, etiam secundum intellectum, saltem in secunda operatione mentis.

Minor facile patet, nam effectus formalis qualitatis est *determinare seu modificare potentiam subiecti secundum esse accidentale in seipsa vel in ordine ad aliud.* Atqui realitas significata verbo «habitus» nominaliter sumpti formaliter seu entitate sua *determinat seu modificat potentiam subiecti in quo est secundum esse accidentale in seipsa vel in ordine ad aliud,* quia formaliter facit ut subiectum in quo est aliquo modo se habeat —bene vel male—, in se vel ad aliud [1]. Ergo idem est effectus formalis qualitatis et entitatis significatae verbo «habitus» nominaliter sumpti.

20. b) *A posteriori, ex proprio utriusque.* Ubi habetur idem proprium ibi habetur eadem forma eademque essentia, quia proprium est accidens per se consequens formam vel speciem, ita quidem ut omni, soli, semper et conversim de ea praedicetur. Atqui idem est proprium seu eadem est proprietas qualitatis et illius realitatis significatae nomine habitus nominaliter sumpti. Ergo eadem est forma vel essentia qualitatis et habitus sumpti ut nomen, ideoque idem sunt essentialiter.

Maior apparet ex modo dictis.

Minor facile constat. Proprium qualitatis est quod secundum eam res dicantur similes vel dissimiles, quia similitudo est unitas in qualitate, sicut dissimilitudo est

---

[1] Qualitas est accidens modificativum seu determinativum substantiae in essendo vel operando (*hic*, a. 2) vel «dispositio substantiae» (I, 28, 2). Accidens modificativum vel determinativum vel dispositivum substantiae in essendo vel operando.

diversitas in qualitate [1]. Atqui secundum habitum nominaliter sumptum res etiam dicuntur similes vel dissimiles, quia secundum hunc modum se habendi bene vel male in se vel in ordine ad operationem, homines dicuntur similes, v. gr. duo sani vel pulchi vel fortes, vel iusti gratia sanctificante; similiter duo sapientes, duo virtuosi, duo artifices. Ergo idem est proprium seu eadem est proprietas qualitatis et illius realitatis significatae verbo «habitus» nominaliter sumpti.

21. c) *Ex signo* interrogationis, sicut pro differentia et pro proprio et accidenti: qualis est iste vel ille? Et respondemus *habitu*, qui est qualitas, v. gr., est bonus vel malus, stultus vel intelligens.

Uno verbo, totus iste articulus hisce fere continetur:

Habitus dicitur ab habendo. Habere autem dicitur dupliciter, scilicet dynamice seu active pro «habere» et statice seu quasi substantive pro «se habere». Consequenter «habitus» potest intelligi derivari ab «habere» et a «se habere».

Si habitus dicatur ab «habere» dynamice seu active, non est qualitas. Nam habitus hoc modo sumptus est habitus quasi participialiter, et intelligitur quasi medium quid inter habentem et id quod habetur, et hoc potius deberet dici «habitio» quam habitus. Atqui «habitio» est vel actio vel passio vel relatio inter habentem et id quod habetur; actio quidem prout se habet ex parte habentis; passio vero prout se habet ex parte eius quod habetur; relatio autem prout intelligitur consequens actionem et passionem habentis et habiti. Ergo hoc modo sumpta habitio non est qualitas, cum praedicabilia sint irreductibilia et impermixta.

Quod si proprie loquendo non sit actio et passio inter habentem et id quod habetur, sed vel aliquid reale ad modum actionis et passionis, proprie tamen ad mo-

[1] Cf. I, 4, 3 ubi exponitur significatio verborum: *identitas, aequalitas, similitudo.*

dum commensurationis, vel simpliciter ad modum proportionis, tunc habitio dicitur analogice vel per modum relationis (=relatio transcendentalis), vel per modum specialis praedicamenti quod dicitur «habitus» [1]. Graece autem pro hac ultima acceptione fere non adest locus aequivocationi, quia proprie loquendo nomen distinctum sibi vindicat, nam habitio dicitur ἕξις, habitus vero dicitur σχῆμα ut iam notaverat Augustinus, ut alibi dictum est.

Si autem habitus derivetur a «se habere», cum se habere sumatur statice et quasi substantive, tunc verbum «habitus» denotat statum quemdam vel modum essendi, et tunc proprie habitus est qualitas; quia qualitas est forma accidentalis, et ideo importat principium formale essendi accidentale, hoc est, modum essendi sic vel sic, bene vel male, salva substantia vel exsistentia subiecti.

Et revera nomen «habitus», iuxta genium linguae latinae magis proprie dicitur de eo qui derivatur a «se habere», quia nomen «habitus» est substantivum, et naturale est quod nomen substantivum descendat a verbo substantivo seu quasi substantive sumpto. Habitus ergo ut nomen —et non ut participium seu participialiter sumptum— est qualitas [2].

Quod quidem comprobatur amplius duplici via, nempe via quasi negativa seu exclusionis, quia id quod eo significatur hoc modo non est aliquod aliud praedicamentum; tum etiam positive seu ostensive, sive ex identitate effectus formalis utriusque, tum ex proprio —quod est quasi effectus formalis secundarius— utriusque, quod coincidit, ut paulo superius dictum est.

[1] Cf. II-II, 118, 2; *In III Physic.*, lect. 5, n. 15; *In V Metaphysic.*, lect. 9, n. 892; lect. 20, nn. 1062-1064.
[2] Cf. S. Thomam, *In I Periher.*, lect. 4 et 5.

§ II

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

22. *Obiectio prima*: Habitus dicitur ab habere. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera. Ergo habitus non est qualitas.

Respondetur: conceditur totum, sed negatur consequentia, nam «habere» et «habitus» in praemissis sumitur postpraedicamentaliter, et sic est quid analogum vagans per diversa genera; sed conclusio est de quodam contento sub praedicamento qualitatis, quod est quid univocum. Argumentum igitur facit transitum a genere ad genus; id quod minime licet. Sicut enim non valet dicere: ens in quantum ens non est genus; ergo istud ens quod est substantia, non est genus, ita nec valet argumentari: habere in quantum habere non est praedicamentum vel contentum sub praedicamento; ergo nec istud habere vel iste modus habendi aut se habendi est praedicamentum vel contentum sub praedicamento.

23. *Obiectio secunda*: Habitus ponitur unum praedicamentum. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

Respondetur: Conceditur etiam totum, sed pariter negatur consequentia, nam praemissae loquuntur de uno genere habitus, dum conclusio loquitur de altero genere. Fit ergo transitus de genere ad genus, ac si id quod affirmatur vel negatur de uno genere affirmandum vel negandum sit de alio. Certe praedicamentum habitus non est qualitas, non tamen sequitur quod omnis habitus sit illud praedicamentum, et ideo nec sequitur non esse vel saltem posse esse qualitatem, aut sub praedicamento qualitatis.

24. *Obiectio tertia*: Omnis habitus est dispositio, iuxta Aristotelem. Sed dispositio, iuxta ipsum Aristotelem, est ordo habentis partes, quod pertinet ad praedicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Respondetur: Est idem defectus in argumentando. Nam «dispositio» est etiam quid analogum sub se continens plures significationes quarum quaedam, si secundum se considerentur, sunt univocae. Fit ergo transitus de analogo ad univocum seu de genere ad genus, dum in maiori dispositio sumitur analogice, et in minori subsumitur univoce, et inde fit conclusio univoca, cum tamen deberet esse analoga. Nam verum est quod «dispositio» plura continet; sed pariter continet multa «habitus». Ergo non licet ex uno determinato contento sub dispositione concludere statim ad unum determinatum contentum sub habitu.

25. Si autem ex hoc transeamus ad doctrinam contentam in responsione S. Thomae invenimus differentiam quamdam in diversis eius operibus, nam in V Metaphysic., lect. 20, n. 1060, intelligit illud «secundum speciem» pro «secundum figuram» exteriorem, et sic esset differentia quantitatis, non vero qualitatis, sicut dicit hic approbando expositionem Simplicii; et quidem secundum istam responsionem dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum intra eandem realitatem, quod bene notandum est pro responsione ad 3 articuli sequentis.

An vero S. Doctor mutaverit sententiam circa hoc non videtur facile determinari posse. Certe, secundum chronologiam Mandonnet, commentarium in Metaphys, prius est compositione Summae Theologicae, nam illud est circa 1265, dum I-II est ab anno 1269-1270; saltem ergo in quatuor annis est posterior I-II. Aliunde tamen interpretatio commentarii videtur esse maioris auctoritatis, sive quia ex professo consideratur textus aristotelicus, dum in Summa non est nisi citatio quaedam, sive quia illa expositio est propria S. Thomae et personalis, dum haec est ab alio mutuata, licet approbata.

An forte dicendum est quod S. Thomas dum scribebat I-II non habebat prae oculis textum Metaphysicae, sed solum textum Categoriarum cum expositione Simpli-

cii —quem saepius adducit in hac quaestione— et oblitus interpretationis eius super Metaphysicam amplexus est interpretationem Simplicii quam prae oculis immediate habebat? Eo vel magis quod in Theologia argumentari consuevit ex auctoritate, et ideo ea usus est ad difficultatem solvendam.

Attamen Simplicius non erat auctoritas sacrata pro S. Thoma; nam expresse corrigit ipsum in articulo sequenti; ergo videtur quod, approbando expositionem eius in hac responsione, ductus est non auctoritate, sed ratione, hoc est, approbavit eam non quia Simplicius dixit, sed quia vera et rationabilis videbatur S. Thomae, et sic videtur retractasse sententiam vel expositionem factam super Metaphysicam Aristotelis.

Quaenam autem ex his duabus expositionibus sit verior iudicari debet ex ipso textu Aristotelis, nam textus iudicat glossam, non glossa textum.

Verba Philosophi non possunt determinare quaestionem, nam illud «secundum speciem» habet κατ 'εἶδος, quod, potest intelligi et de forma et de figura. Oportet ergo inspicere contextum, et hic favere videtur expositioni priori S. Thomae super h. l., nam duo priores modi dispositionis sunt corporales, ergo et tertius, quia videtur quod dispositio ipsa ut sic intelligatur a Philosopho ut corporalis, et consequenter modi eius debent esse corporales [1].

Attamen, si consideretur non textus ille separatim, sed usus quem Aristoteles facit huius vocis «dispositio» in Logica, dicendum quod etiam incorporalia comprehendit. Et haec est ratio cur Simplicius, commentans Logicam, verba Metaphysicae ad hunc sensum traherit, dum S. Thomas illa secundum se ibi considerans aliam expositionem fecerit. Hoc autem loco S. Thomas non directe approbat dicta Simplicii, sed tantum adducit.

Quidquid tamen sit de hoc, ad satisfaciendum difficultati sat est tenere sententiam Metaphysicae, nam etiam

---

[1] Cf. Aristotelem, *V Metaphysic.*, cap. 18, n. 4; S. Thomam, *In V Metaphysic.*, lect. 19, n. 1053, lect. 20, nn. 1058-1060.

dispositiones corporales «secundum potentiam», ut sanitas et aegritudo, sunt qualitates. Melius tamen et radicitus satisfit si sub luce Praedicamenti qualitatis, prout Simplicius fecit, considerentur [1].

Art. 2.-Utrum habitus sit determinata species qualitatis

§ I

PRAENOTAMINA

26. Dato quod habitus, prout a «se habendo» derivatur, est in praedicamento qualitatis, oportet statim videre in qua specie contineatur, quia praedicamenta, utpote suprema rerum genera, continent sub se plures species, et species tantummodo sunt proprie definibiles. Ad hoc autem oportet ante omnia dividere genus qualitatis in suas species ut videamus in qua sit reponendus habitus.

Aristoteles ergo dividit supremum genus qualitatis in quatuor species binas et binas, quae sunt: a) habitus et dispositio, b) naturalis potentia et impotentia, c) passio et patibilis qualitas, d) forma et figura: ἕξις καὶ διάθεσις, δύναμις φυσικὴ καὶ ἀδυναμία φυσικὴ, πάθης καὶ ποιήτης παθητικὴς, σχῆμα καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή [1].

Quare autem sunt tantummodo quatuor species qualitates et non plus neque pauciores et quomodo sit intelligenda ista divisio —dato quod non sint plures quatuor istae species— sat ardua res est, prout ex historia huius quaestionis inter aristotelicos apparet: aliter enim eam divisionem intelligit Simplicius, aliter Ammonius, aliter

---

[1] *Nota Editoris.* In hanc quaestionem arduam, et secundum se et historice, amplius discussam articulo sequent, plenam proiecit lucem ipse auctor in quodam notabilissimo articulo, quem in appendice invenies: J. M. Ramirez, O. P., *Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem.*

[2] Aristoteles, *Categ.*, c. 6, nn. 3, 7, 8, 14, ed. Didot I, 13-15.

Scotus, aliter Suarezius, aliter S. Albertus Magnus, aliter S. Thomas.

Duae ergo sunt quaestiones: a) utrum ista divisio qualitatis in quatuor species sit adaequata —nam et Aristoteles dixit quod fortasse aliae species qualitatis inveniuntur, licet quatuor istae species sint principaliores et magis familiares—; b) quomodo sit intelligenda ista divisio in quatuor species, dato quod sit divisio adaequata.

Quoad primum politiores peripatetici, ut S. Albertus, S. Thomas et Suarezius putant esse adaequatam, ita quidem ut si nova qualitas inveniretur, facile ad unam ex his speciebus reduceretur, ut infra videbimus.

Quoad secundum vero punctum, relictis pluribus quae dici possent circa *historiam huius problematis*, sat erit considerare nonnullas aliorum expositiones ac dein propriam expositionem S. Thomae considerare.

A. *Historia divisionis qualitatis in species*

27. *Simplicius* itaque, quem affert S. Thomas, licet non litteraliter, ita explicat divisionem Aristotelis: «Sicut in aliis fecit Aristoteles sic etiam hoc in loco facit, ubi post descriptionem *naturae* ipsarum specierum qualitatis, convertitur ad *divisionem* et tandem ad ea quae insunt ipsis ut *proprietates*. Sed cum Aristoteles tradiderit divisionem qualitatum per quatuor membra, quae etiam insinuat dualem ante quaternariam, opus est consequenter *ordinem divisionis* indicare quae proficiscitur a binario et ab eodem trahit principium, quemadmodum etiam Plato iubet pro viribus secundum minorem numerum dividendum prius aliquid esse.

Idcirco prius dicendum est: qualitatum aliae sunt *naturales*, aliae vero *adventitiae*.

Naturales equidem adveniunt *secundum naturam* et *semper internae* sunt *inditaeque rebus*.

Adventitiae vero *extrinsecus* perficiunt et *abici queunt*. Et harum sint nonnullae *habitus et dispositiones*, quae longiore brevioreque tempore ac facili mutatione et difficili amissione differunt.

Qualitatum vero *naturalium*, aliae sunt *secundum potentiam*, aliae autem *secundum actum*, et illae qualitates *secundum potentiam* sunt illae quibus dicimur apti idoneique ad *efficiendum* aliquid, sed earum qualitatum quae *secundum actum* dicuntur, alia sit quae *in profundo* agit, quae etiam dupliciter secundum qualitates passivas dicitur. Vel enim *passionis ope* aliquid sensibus ingeritur, vel eo quod qualitates *adveniunt a passione*, ceu dulcedo, caliditas, albedo et id genus; nam hae qualitates sunt, quando quidem merito earum habentia qualitatem dicantur qualia. Passivae vero dicuntur etiam istae quatenus sensibus ingerunt passionem, vel quatenus secundum passionem adveniunt; nam aliquis pudore affectus, rubeus, timens pallidusque evadit.

Item est aliud genus qualitatum, scilicet earum quae in operatione *in superficie* sunt, ceu figura et forma, quae est simulacrum animati, et color, non quatenus color simpliciter, nam illud iam pridem acceptum est, sed quatenus complet figuram et simulacrum; idem quoque dicitur de omnibus quae cum videntur in superficie secundum lineamenta et descriptiones, apparent et sunt apparitiones.

Sed prorsus sciendum est —ut etiam Iamblicus notat— quod Aristoteles concedit figuram etiam esse qualitatem *adventitiam*, nam eadem arca aliquando fit triangulus, aliquando quadratum, ab arte transformata. Similiter etiam color, *non naturalis*, ceu timentium pallor. Item est quaedam *dispositio naturaliter et non adventitia*, ut sanitas et morbus. Item huiusmodi sint etiam *habitus*, quandoquidem *natura* ipsi possideantur. Quam ob rem forsitam Aristoteles divisionem in duo membra recusavit» [1].

Liceat tamen nobis eam ob oculos ponere schemate contractam:

QUALITATES IUXTA SIMPLICIUM:

I) *naturales*=ab intrinseco et inamissibiles:
 A) Secundum potentiam=naturalis potentia et impotentia.
 B) Secundum actum:
  a) in profundo factae=passio et patibilis qualitas.
  b) in superficie factae=forma et figura.
II) *Adventitiae*=ab extrinseco et amissibiliter: dispositio et habitus.

28. Alio modo exponit *Ammonius* scribens: «Ut intelligamus

---

1 Simplicii, magni doctoris cognomento, *commentationes accuratissimae in praedicamenta Aristotelis*. Ed. Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1540, fol. 41, col. 3.

quare solum quatuor sint qualitatis species, nec plures nec pauciores, et quare *hoc* eas *ordine* disposuerit, quandam qualitatis divisionem afferemus.

Qualitas igitur vel est *in potentia* vel (in) *impotentia* vel *actione*: potentia vero, ut puellus potentia grammaticus est, impotentia, ut equus, qui non habet eam facultatem ut grammatica imbuatur.

Si *actione* qualitas sit, ea vel ad *perficiendum* vel ad *vitiandum* subiectum vel ad *neutrum* horum faciendum pertinebit.

Si perficiat aut vitiet, ea vel afferet *sensibus nostris perturbationem* vel *non*; si non afferat perturbationem et difficulter amittatur, *habitus*; si facile avellatur, affectio (*dispositio*) nominabitur. Ut perficiens actionem et *nullam afferens perturbationem* sanitas est et animi virtus; depravans autem, morbus et vitiositas; sanitas enim et virtus subiectum perficiunt propterea quod *secundum naturam* sunt et perturbationem non gignunt...

Si vero qualitas quae *in actione* est, valeat ad perficiendum aut vitiandum, afferatque nostris sensibus perturbationem [sit sensibilis], *patibilis qualitas* nominabitur, utpote quae perturbationem in sensus nostros invehat; ad perficiendum vero pertinebit ut calor in igne vel ut in melle dulcedo; ad vitiandum vero, ut in vino acor et in fructibus ac ceteris corporibus putredo. Valere autem hae ad perficiendum merito dicuntur, siquidem ex illis et mellis et ignis species efficiuntur; illae vero ad vitiandum, quia subiectam rem corrumpunt; omnes tamen perturbationem [passionem vel transmutationem] sensibus nostris afferunt...

Praeterea, si qualitas *neque perficiens neque vitians* sit, aut *profundum* penetrat, aut *in superficie* manet. Si *altum* penetrat, vel *difficulter* amittitur, vel *facile*. Si ergo difficulter, patibilis qualitas nominatur ut a perturbatione excitata, qualis est dulcedo, quae in iure [iusculo] est, vel innatus alicui pallor; haec vero non ita vocatur quod in sensibus nostris perturbationem gignat, quamvis ipsa quoque id faciat, sed ut a perturbatione excitata...

Iam vero, si qualitas quae ex actione est *neque ad perficiendum neque ad corrumpendum* pertineat et *in extremitate* consistat et in anima vocantibus et his quae cogitatione comprehendimus sit, *figura* dicetur; si in animatis, *forma*; si iis vero quae cogitatione [imaginatione] deprehendimus, ut in omnibus mathematicis, ut triangulis, circulis ac ceteris figuris...

De partium vero divisionis *ordine* haec asserenda sunt: Ergo

habitui et affectioni (dispositioni) *primas* tribuit merito propterea quod hae qualitates *in animatis* versantur; animata autem ceteris praestant omnibus; ideo iure est factum ut quae in eis qualitas conspicitur *principem* nacta sit *locum*.

Sed in iure quoque *secundo loco* constitutae sunt potentia et impotentia. Cum enim potentia sit *naturalis* habilitas quaedam, ut parvulus vim *naturalem quamdam habet ut grammaticam* perdiscat, aut artem rhetoricam intelligat, et equus *naturalem* ad haec *impotentiam*; et igni innata vis est calefaciendi et ceteris simili modo attributa facultas est, et *naturalia post animata in secundo ordine collocantur*, iure fit ut species qualitatis in qua insunt *naturalis* vis et impotentia quae in rebus naturalibus spectantur, *secundum locum* sit sortita.

Quum vero in nobis *prius* esse *naturalis* quaedam *habilitas* debet, tum convenienter illi aut *facere* aliquid aut *pati*, nisi enim *prius habilitas* quaedam exsistat, nihil quisquam aut faciet aut patietur, ut quia amiantum caret habilitate adurendi, profecto si millies quidem ignem ei admoverit, unquam aduretur; at lignum, cui comburendi vis inest, igne admoto comburetur, ob eam causam in qualitatibus *tertia* tenebunt *patibiles qualitates* et perturbationes [seu *passiones*], propterea quod, ut dictum est, nemo convenienter illis nec *faceret* quid nec *pateretur*, nisi in eo *prius facultas* quaedam exsisteret quae ad illa suscipienda apta esset.

At *figura* atque *forma*, cum *in sola extremitate* considerentur, *ultimum locum* nactae sunt, praesertim cum patibiles qualitates et perturbationes *intimas* quoque *partes* pertingant. Et haec satis de ordine partium» [1].

Haec expositio, sat longa et obscura, videtur contrahi posse sequenti schemate:

DIVISIO QUALITATIS IUXTA AMMONIUM:

I) *Divisio* qualitatis=qualitas sequitur ad:
- A) *potentiam* (est in potentia vel impotentia)=naturalis potentia et impotentia.
- B) *actum vel actionem*:
  - a) ad perficiendum vel vitiandum:

[1] Ammonius Hermeae filius in *Porphyrii Institutionem, Aristotelis categorias et librum de Interpretatione*, Ioanne Baptista Rosario, medico, novariensi, interprete, in cap. de qualitate et quali. Venetiis, apud Vincentium Valgrisium 1559, col. 160-163.

1) non sensibilis=habitus et dispositio.
2) sensibilis=patibilis qualitas.

b) ad neutrum:

1) in profundo agens et cito transiens=passio.
2) in superficie vel extremitate=forma et figura.

II) *Ordo* partium vel specierum qualitatis=qualitates afficiunt corpora:

A) *physica* vel naturalia:

a) animata=habitus et dispositio (1ª species).

b) inanimata:

1) secundum potentiam vel habilitatem aut aptitudinem=naturalis pot. et impot. (2ª species).
2) secundum actum vel actionem=passio et patibilis qualitas (3ª species).

B) *mathematica*=forma et figura (4ª species)[1].

29. Celeberrimus *Versorius Parisiensis* in expositione super Summulas Logicales Petri Hispani rem ita definit: «Omnis qualitas *qualificat* substantiam; vel ergo se tenet *ex parte materiae* et sic est forma et circa hoc aliquid constans figura, quae qualificat substantiam secundum *quantitatem* et *materiam* eius, licet effective oriatur a forma substantiali; vel se tenet *ex parte formae*, et hoc est dupliciter: vel qualificat substantiam *immediate* vel *mediantibus naturalibus potentiis*; si *secundum* (mediate), est habitus et dispositio, quae primo determinat et disponit *potentiam* et *ex consequenti subiectum* eius; si *immediate* qua-

[1] Scotus autem videtur ex his aliquid mutuasse dum qualitatem ita dividit:

QUALITAS EST MODUS SUBSTANTIAE, QUI EST

- I) Internus, utpote principium operandi (sensibilis *per accidens*)
  - a) innatus vel naturalis=naturalis potentia et impotentia.
  - b) non innatus, sed adventitius vel superadditus=habitus et dispositio.
- II) Externus et sensibilis
  - a) per se primo sensibilis (sensibilia propria)=passio et patibilis qualitas.
  - b) per se secundo sensibilis (sensibilia communia)=forma et figura.

Cf. VAN DE WOESTYNE, O.F.M., *Cursus Phil.* I, Mechliniae, 1921, pp. 327-328.

lificat substantiam, hoc est dupliciter: vel est principium operandi *determinatum* vel *indeterminatum*; si primum, sic est passio et passibilis qualitas; si secundum, sic est naturalis potentia et impotentia: potentia enim de se *indeterminata* est quantum ad modum operandi, sed determinatur per suos habitus»[1].

En schema huius divisionis:

QUALITAS QUALIFICAT SUBSTANTIAM:

I) *ex parte formae*, quae est principium operandi:

A) mediate seu mediantibus potentiis = habitus et dispositio.

B) immediate:

1) determinatum=passio et patibilis qualitas.
2) indeterminatum=naturalis potentia et impotentia.

II) *ex parte materiae* (quantitatis)=forma et figura.

30. *Suarezius* vero, postquam retulit expositionem Simplicii et aliorum quos non nominat, sed qui scotistae esse videntur, cum idem quod Scotus defendant, atque etiam expositionem S. Thomae, ad crisim revocat, et concludit dicendo duo: Primum, expositionem Simplicii et Scoti sunt *probabiles*[2], sed opinio S. Thomae est *valde probabilis*[3]; secundum: nulla tamen videtur esse omnino vera nec satis metaphysica, realitates qualitativas perfecte penetrans.

«Alia igitur ratio —ait Suarez— occurrit explicandi hanc divisionem et sufficientiam eius, quae *ex diverso fine* ad quem ordinantur qualitates, et consequenter *ex diverso modo afficiendi substantiam*, sumi potest.

Diximus enim in sectione praecedenti qualitatem esse accidens institutum a natura ut sit veluti complementum substantiae creatae in his quae spectant ad operationem vel conservationem vel ornamentum eius.

Potest ergo qualitas advenire substantiae vel *per se primo* ratione *operationis* vel solum ratione *sui esse* formalis, nimirum quod solum ad *ornamentum* et formaliter perficiendam ipsam

[1] VERSORIUS PARISIENSIS, *Super Summulas Logicales Petri Hispani*, tract. 3, p. 178, Edit. Venetiis, apud Matth. Valentinum 1597.

[2] SUAREZIUS, *Disp. Metaph.*, disp. 42, sect. 5, nn. 3 et 4, t. 26, pp. 622-623.

[3] *Ibidem*, n. 5, p. 623.

substantiam ordinatur: quae duo membra adaequate dividunt qualitatem, ut per se constat; quia in nulla re aliud invenitur quam esse et operatio, et quae ad utriusque perfectionem ordinantur.

Rursus qualitas prioris generis posset in hunc modum dividi: aut enim est *operatio ipsa* aut *principium proximum operationis*.

Et rursus *principium* vel est *connaturale* et *ab intrinseco* proveniens ac denique *primo* constituens rem *ut potentem* ad operandum in ratione principii *proximi*, et hoc modo constituitur secunda species qualitatis, quae est potentia; vel est principium *superadditum* potentiae, determinans vel adiuvans illam aut dans facilitatem in operando, et sic constituitur prima species, quae est *habitus*. Quod si *operatio ipsa* ad qualitatem spectat, ut paulo post dicemus, ad primam etiam speciem pertinet, quatenus est *dispositio*.

Atque hoc modo illae duae primae species complectuntur omnes qualitates quae *per se primo ratione operationis* substantiis tribui possunt. Nam, praeter principium *principale* operandi, quod non est qualitas sed substantia, tantum illa tria inveniri possunt in rebus, quae ad operationem pertineant, scilicet potentia, habitus et operatio ipsa, ut ex Aristotele sumitur, II Ethic., cap. 5.

Praeterea qualitas, quae *per se primo* ad hoc solum ordinatur, ut per suum *esse* formale *ornet* vel afficiat substantiam, vel est tantum *modus* quidam *consequens quantitatem* et quasi terminans et informans illam, et haec constituit *ultimam* speciem, quae est forma et figura, quae multum differt a reliquis, tum quia solum est modus quidam quantitatis, aliae vero habent suas proprias entitates, tum etiam quia aliae consequuntur formam, haec vero magis videtur sequi ex ratione materiae, quamvis etiam recipiat modum et determinationem ratione formae.

Omnis ergo alia qualitas quae ita consequitur formam vel eam imitatur ut et suam propriam habeat entitatem, et non sit operatio neque ad operationem per se primo ordinetur, sed ad formaliter perficiendam et *ornandam* substantiam, ad tertiam speciem qualitatis pertinet, quae passio vel passibilis qualitas nominatur; *quia per haec signa vel effectus maxime a nobis cognoscitur* in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habi-

tudinem, a qua vox illa sumpta est, nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod significat» [1].

Statimque addit circa valorem eius: «Hanc vero sufficientiam sic expositam existimo *per se fieri probabilem* vel ex sola eius propositione et declaratione.

Deinde, si cum prioribus conferatur, *certe multo pauciores habet difficultates*, et *aptior* est *ad explicandas proprias essentias singularum specierum qualitatis*; *nam* et sumitur ex differentiis *magis intrinsecis magisque diversis* quae *intra genus qualitatis* concipi a nobis possunt.

Unde non distinguunt illas species secundum habitudines et considerationes intellectus [ut fecit S. Thomas], sed *secundum rem*; atque ita possumus *unamquamque* qualitatem *simpliciter* et *absolute in sua specie* reponere, eique *suam* simplicem essentiam tribuere, quod iuxta alias sententias fieri non potest; **sed** semper oportet *distinguere respectus* seu *rationes formales*, ut omnis qualitas *sub una* ponatur *in una specie* et *sub alia in alia*, quod *operosum est*.

Et *per se* est *creditu difficile* quod *nulla* sit qualitas habens *unam* simplicem constitutionem in *una* serie praedicamentali usque ad ultimam speciem.

Sunt etiam praedictae differentiae *omnino adaequatae* suis membris et *aptissimae* ad comprehendenda et coordinanda omnia qualitatum genera, quod iuxta primam rationem (Simplicii) supra traditam *difficile* erat.

Videtur ergo haec ratio sufficientiae *satis probabilis et reliquis praeferenda*» [2].

Nec satis, nam per suam explicationem putat Suarezius satis intelligi *ordinem* specierum. «Et iuxta hunc modum —dicit— explicandi hanc sufficientiam reddere possumus rationem *aliquam* ordinis et enumerationis harum specierum, quamquam necesse non sit huiusmodi ordinem aut enumerationem *semper continere aliquid mysterium*.

Quarta itaque species merito ultimum locum obtinuit tanquam omnium infima et in perfectione et in modo entitatis, adeo ut aliquibus videatur vix mereri univoce nomen qualitatis.

Omissa ergo illa specie, aliae tres *possent certe contrario ordine numerari sub aliqua consideratione*. Nam quatenus *esse* supponitur ad *operari*, posset passibilis qualitas, quae per se

[1] *Loc. cit.*, n. 7, p. 624.
[2] *Ibidem*, n. 8, pp. 624-625.

ordinatur ad perfectionem ipsius *esse*, primo loco constitui; et quia *potentia* supponitur ad *habitum* et *operationem*, *posset* habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari et potentia secundum locum retinere, quamquam sub diversa habitudine.

At vero, *secundum aliam considerationem* pertinentem *ad ordinem perfectionis*, et maioris actualitatis, *optima ratione* numeratae sunt; nam res tunc est maxime perfecta quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt.

Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur, sed tantum ad esse.

Potest *etiam* hic ordo secundum dignitatem attendi *ex parte subiectorum*, nam prima species, ut a nobis explicata est, solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus, nam hae tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus et habitibus quos per eos acquirunt vel ad eos eliciendos recipiunt. Potentia vero latius patet, nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt.

At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum.

Quamquam est in illa specie prout est a nobis exposita, aliud notatione dignum, nimirum huiusmodi qualitatis genus —saltem iuxta naturalem ordinem rerum— solum in corporibus reperiri, nam spirituales substantiae, praeter intellectum et voluntatem, quae sunt naturales potentiae earum, non sunt capaces nisi habituum vel dispositionum earumdem potentiarum.

Et ratio reddi potest, quia cum illae substantiae materia careant et per se sint quidam actus incorruptibiles, neque ad conservationem neque ad ornamentum neque ad naturalem pulchritudinem sui esse indigent qualitatibus, sed ad operationem tantum; quod secus est in rebus materialibus et maxime corruptibilibus, et ideo plures in his passibiles qualitates reperiuntur. Propter quod dixit D. Thomas, V Met., lect. 16, qualitates tertiae et quartae speciei in solis rebus corporalibus reperiri, quod de quarta specie manifestum est. De tertia vero, iuxta nostram dicendi rationem, est satis probabile et rationi consentaneum.

Dixi autem *loquendo ex natura rei*, quia supernaturaliter

DOCTRINA SUAREZII CIRCA

I) *divi*... *qua*...

II) *ordi*... *spec*...

perfectionem ipsius *esse*, primo loco constitui; et supponitur ad *habitum* et *operationem*, posset ha- sitio post potentiam tertio loco numerari et po- m locum retinere, quamquam sub diversa habi-

cundum aliam considerationem pertinentem ad *tionis*, et maioris actualitatis, *optima ratione* nam res tunc est maxime perfecta quando est ad quem proxime accedit habitus, quae duo in mprehensa sunt.

subsequitur potentia, quae constituit secundam a autem specie collocatae sunt qualitates, quae non habent, aut ad hoc munus per se primo ed tantum ad esse.

ic ordo secundum dignitatem attendi *ex parte* prima species, ut a nobis explicata est, solum iventibus et cognoscentibus, maxime in intel- nam hae tantum res possunt sese perficere suis actibus et habitibus quos per eos acqui- ciendos recipiunt. Potentia vero latius patet, ibus et inanimatis rebus communis est, sal- tionem transeuntem aliquid operari possunt. s qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri habent virtutem per se primo ordinatam

illa specie prout est a nobis exposita, aliud mirum huiusmodi qualitatis genus —saltem nem rerum— solum in corporibus reperiri, tantiae, praeter intellectum et voluntatem, potentiae earum, non sunt capaces nisi ionum earumdem potentiarum. test, quia cum illae substantiae materia t quidam actus incorruptibiles, neque ad ad ornamentum neque ad naturalem pul- ndigent qualitatibus, sed ad operationem t in rebus materialibus et maxime corrup- s in his passibiles qualitates reperiuntur. Thomas, V Met., lect. 16, qualitates tertiae olis rebus corporalibus reperiri, quod de um est. De tertia vero, iuxta ... atis probabile et rationi cons... *ex natura rei*, quia supern...

DOCTRINA SUAREZII CIRCA

- I) *divisionem qualitatis*
  - A) *Secundum se*: qualitas est forma complens substantiam vel
    - a) in essendo seu in ordine essendi
      - 1) consequens quantitatem=*forma et figura.*
      - 2) non consequens quantitatem, sed ipsam substantiam ornans et perficiens=*passio et patibilis qualitas.*
    - b) in operando seu in ordine operandi:
      - 1) *principium proximum operandi*
        - α) connaturale et innatum=*naturalis potentia et impotentia.*
        - β) adventitium et superadditum=*habitus.*
      - 2) *operatio ipsa*: *dispositio.*
  - B) *Secundum comparationem ad alias expositiones* = ceteris praeferenda, quia:
    - a) facilior est ceteris.
    - b) aptior ad rationem reddendam specierum, nam
      - 1) magis ex intrinsecis quam explicatio Scoti.
      - 2) magis ex diversis quam explicatio S. Thomae, cum sit ex diversitate reali et non solum formali vel secundum rationem.
      - 3) magis adaequata quam explicatio Simplicii quin misceantur species ut in illo.
- II) *ordinem specierum*
  - A) Non est multum curandum de hoc: sed tamen dari potest.
  - B) Duplex ordo
    - a) quasi generationis
      - 1) vera qualitas (univoca)
        - α) quoad *esse=passio et patibilis qualitas*=3ª spec.
        - β) *quoad agere*
          - *potentia*=2ª spec.
          - *habitus*=1ª spec.
          - *actus=dispositio.*
      - 2) quasi analogica tantum=*forma et figura* (4ª species).
    - b) quasi perfectionis vel actuationis
      - 1) *ex parte sui*
        - α) ipse actus=*dispositio.*
        - β) principium actus
          - *proximum*
            - *habitus.*
            - *potentia.*
          - *remotum: essentia.*
      - 2) *ex parte subiecti*
        - α) animati=*habitus* et *dispositio.*
        - β) inanimati
          - *potentia et impotentia.*
          - *passio et pat. qualitas.*
          - *forma et figura.*

potest substantia spiritualis affici qualitatibus quae ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinentur, quae in ea ratione cum qualitatibus tertiae speciei conveniunt et in illa constituendae sunt.

Et ratio est, quia licet hae substantiae quoad suum esse naturale non indigeant illa perfectione, elevari tamen possunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori pulchritudine, et ideo per elevationem ad superiorem ordinem possunt eiusmodi qualitates recipere.

Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo passibiles qualitaties collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum... [1].

Hanc longam et diffusam disputationem Suarezii possumus annexo schemate contrahere.

31. Denique ut finem ponamus istis expositionibus, propinquius accedit ad S. Thomam *S. Albertus Magnus*. «Dicendum —inquit— quod *numerus et ordo sic simul* accipi possunt: aut enim accipitur penes *formale* principium substantiae, aut penes *materiale*; ex quo omne accidens accipi debet penes modum substantiae a qua causatur.

Si autem accipiatur penes principium *formale*, hoc non potest esse nisi duobus modis: aut enim accipitur penes modum quo *perficit forma materiam*, aut penes modum quo *forma principium est agendi* in composito quod perfectum est.

Si *primo modo*, forma non habet se ad materiam nisi *ut dispositio vel habitus*, et penes hunc modum est *prima species* accepta qualitatis.

Si autem *secundo modo* est, *a forma effluunt potentiae naturales*, et sic est *secunda species* qualitatis accepta.

Hae ergo *potentiae* aut accipiuntur *in se*, aut *secundum quod propria actione inferunt eis proprias passiones*. Et primo modo est iterum secunda species qualitatis; *secundo autem modo tertia* inducitur *species* qualitatis.

Si vero ex parte *materiae* sumatur, quae per se est *corporea*, et necesse est quod sit secundum relationem *ad formam* quae continet et *terminat* materiam, tunc inducitur *quarta species*, quae est forma et circa aliquid constans figura.

Et istae sunt quatuor species qualitatis, secundum quas ali-

---

[1] *Ibidem*, nn. 9-12, pp. 625-626.

quid *ut frequentius* quale dicitur et a quibus proprie accipitur modus iste praedicamenti qui est proprius qualitatis.

Si qui autem alii modi qualitatis inveniuntur, facile reducentur ad istos[1].

En schema divisionis istius:

QUALITAS ACCIPITUR PENES PRINCIPIA SUBSTANTIAE, AUT ERGO PENES PRINCICPIUM

- I) formale
  - a) in ordine ad essendum=dispositio et habitus.
  - b) in ordine ad agendum = potentiae naturales
    - 1) in se consideratae = potentia et impotentia.
    - 2) ut patiuntur a propriis activis = passio et patibilis qualitas.
- II) materiale (quantitativum)=forma et figura.

32. Expositio vero *S. Thomae*, secundum quod in isto articulo continetur, potest schematice ad hanc formam reduci:

[1] S. Albertus Magnus, *De praedicamentis*, tract. 5, cap. 9, ed. Vives, t. 1, p. 261a.

DOCTRINA SANCTI THOMAE CIRCA

- I) *Divisionem qualitatis*: qualitas modificat substantiam
  - A) immediate
    - a) in ordine ad ipsam naturam subiecti
      - 1) dispositio
      - 2) habitus= 1^a species
    - b) in ordine ad principia naturae, quae sunt
      - 1) forma=agere: naturalis potentia et impotentia=2^a species.
      - 2) materia=pati: passio et patibilis qualitas = 3^a species.
  - B) mediate, hoc est, ratione aut mediante aliquo alio accidente priori qualitate, quod non potest esse aliud nisi quantitas, quae est accidens primum substantiae: forma et figura=4^a species.
- I) *Ordinem divisorum*
  - A) principium ordinis: subiectum vel natura vel substantia, quae est primum ens.
  - B) ordo ipse fieri debet secundum maiorem vel minorem propinquitatem ad primum seu naturam et sic habetur
    - a) ipsa natura vel substantia: 1^a species.
    - b) principia naturae
      - 1) forma, quae est magis natura: 2^a species.
      - 2) materia, quae ultimo dicitur natura: 3^a species.
    - c) consequentia naturae, hoc est, accidens proprium substantiae corporeae=quantitas: 4^a species.

B. *Crisis harum expositionum*

33. Relatis istis diversis expositionibus, superest ut ad crisim eas revocemus tum per comparationem *ad Aristotelem* quam intendunt explicare, tum per comparationem *ad ipsam naturam qualitatis* obiective sumptam; ut enim est apud S. Thomam, «non pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat» [1].

Quod autem Aristotelem spectat, prima fronte videretur omnes praedictos expositores voluisse invenire in Aristotele quod Aristoteles ipse non voluit ponere; nam conceptis verbis dicit quod fortasse sunt aliae qualitates praeter quatuor species enumeratas, quamvis praedictae sint principaliores et magis familiares [2]. Ergo non videtur *adaequatam* divisionem qualitatis dare voluisse, et consequenter qui intendunt probare talem adaequationem quasi necessariam videntur esse magis aristotelici quam Aristoteles ipse.

Quod, si ista divisio non sit adaequata, non videtur etiam cur debeamus dicere esse immediatam seu per se, quin etiam neque ordinatam; sed satius videtur quod Aristoteles dedit enumerationem quamdam plus minus descriptivam absque rigore proprie scientifico.

Attamen politiores peripatetici putant esse enumerationem adaequatam, ita ut, si quae nova qualitas fortasse inveniatur, ad unam ex praedictis speciebus commode reduci possit. «Si qui autem alii modi qualitatis inveniuntur —ait S. Albertus Magnus— *facile* reducuntur ad istos» [3].

Et S. Thomas fortius dicit: «Haec est fuga quaedam; quia, quamvis sint alii modi qualitatis, tamen *omnes reducuntur ad has species*, quod patet ex hoc quod *nulla alia species inveniri adhuc potuit*» [4].

«Dicendum —addit Suarez— nullam esse qualitatem quae ad dictas species non pertineat, ideoque divisionem exactam esse. Hanc censeo esse mentem Philosophi, qui non addidit illa verba quia putaverit alias esse qualitatis species. Cur enim illas tacuisset, si eas agnovisset? Aut quomodo excusari posset quod insufficientem partitionem fecisset? Fateatur ergo Aristoteles se non agnoscere alios qualitatis modos; tamen, quia genus qualitatis amplissimum est, et ipse non tradiderat nec forte invenerat sufficientiam illius divisionis, ideo modestiae causa addidit illa verba. Ac si diceret se non tam positive cognoscere aut demonstrasse non esse plures species, quam negative, plures scilicet non invenisse. Quod, si nos addimus etiam post Aristotelem non esse aliam speciem qualitatis inventam, sufficiens argumentum erit divisionem esse sufficientem» [1].

[1] S. Thomas, I, 107, 2.
[2] Aristoteles, *Categ.*, cap. 6, n. 16, Ed. Didot, I, 15.
[3] S. Albertus Magnus, *Op. et loc. cit.*, p. 261.
[4] S. Thomas, *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1.

Neque hoc est esse magis aristotelici quam Aristoteles, nam ipse de qualitatibus loquutus est saepius et in libris de Physica auscultatione et in de Generatione et Corruptione et in Metaphysica, et tamen non aliam speciem invexit, sed ad praedictas quatuor species remittitur. Ergo putavit —saltem in actu exercito— praedictam divisionem esse adaequatam, verbisque illis nihil aliud innuere voluit quam *difficultatem* perfecte definiendi seu determinandi quae ad istud praedicamentum spectat; id quod abunde constat, si vel descriptionem qualitatis et qualis ab ipso datam quisque aspiciat.

Supposito ergo, prout revera supponi debet, Aristotelem voluisse tradere exactam doctrinam de qualitate, reliquum est ut singulas explicationes aristotelicorum examinemus.

34. *Critica expositionis Simplicii.* Duo videntur esse certa in hac expositione: *primum*, habere quoddam fundamentum in textu Aristotelis. Vidit enim Simplicius quod Aristoteles vocat secundam speciem *naturalem potentiam* et impotentiam; aliunde notavit quod virtus et scientia, quae ab Aristotele dicuntur habitus, non esse a natura, sed *acquisitos*. Ergo statim intulit: differunt istae species inter se sicut naturale vel innatum et adventitium vel acquisitum. Et praeterea, quia in definitione habitus et dispositionis ponit *amissibilitatem*: iam vero quod naturale est non amittitur, sed solum quod est artificiale vel *adventitium*. Cum ergo videret ex una parte verbum «naturale» et ex alia «facile vel difficile mobile seu amissibile», statim vidit oppositionem eorum quasi naturale et adventitium.

Sed deinde notavit quod illa secunda species appellata est *potentia*; potentia autem contraponitur *actui*. An ergo —cogitavit— tertia et quarta species erunt secundum *actum*? Et revera videntur esse qualitates secundum quod sunt in *actu*, et quidem videntur *naturales*, sicut plures colores corporum vel specierum animalium, puta albedo cygni et nigredo corvi et similiter forma et figura eorum seu morphologia, quam vocant. Ergo concludi

[1] Suarezius, *Disp. Metaph.*, disp. 42, sect. 5, n. 2, t. 26, pp. 621-622.

potest istas duas species esse sub categoria qualitatum naturalium.

Sed remanet videre qualiter differant inter se. Certe forma et figura sunt *in superficie* corporum; et licet passio et patibilis qualitas in superficie etiam appareant, tamen causam habere videntur *interiorem*, v. gr., in sanguine vel in complexione; et quia commovent *interiora* corporis, ut experientia patet. Ergo videntur esse qualitates in actu quasi in profundo corporum. Adde quod tres illae species videntur esse inamissibiles, cum semper comitentur corpus in quo sunt, ut experientia constat; dum e contra dispositio et habitus amittuntur et acquiruntur. Ergo secundum mentem Aristotelis recte videntur esse assignatae species qualitatis secundum earum differentias.

Secundum quod videtur certum in hac expositione est Simplicium non esse satisfactum de ipsa; nam recognoscit quod non omnes formae et figurae sunt naturales, sed dantur nonnullae adventitiae vel artificiales. Item passionem non esse naturalem, sed adventitiam seu ab extrinseco causatam. Similiter, aliquando dari dispositiones, ut sanitas et aegritudo, quae non sunt adventitiae, sed quasi naturales vel congenitae; quod, si sanitas dicatur habitus, aliquando in hominibus robustis quasi natura ipsa possidetur. Unde remanet dubius de veritate et bonitate explicationis eius.

Atque in fine addit quod fortasse non potest fieri divisio perfecta seu bimembris, et tunc bene intelligeretur cur Aristoteles non fecerit divisionem bimembrem, sed simpliciter enumerationem quatuor specierum dederit.

35. Ex quo patet *primum inconveniens seu defectum* quem S. Thomas invenit in expositione Simplicii esse iam *cognitum et confessum* ab ipso Simplicio. Dicit enim S. Thomas post relatam explicationem Simplicii: «sed ista distinctio specierum qualitatis *inconveniens* videtur; sunt *enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales*, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi». Cur ergo S. Doctor non nominavit Simplicium modeste confitentem suum defectum? Nam certe minueretur eius culpa et augeretur vis argumenti ad hominem, utpote procedentis ex propria confessione. Et mirum est hoc in S. Thoma, qui tam modeste et reverenter omnes scriptores pertractat. Sed forte, utpote philosophum, consideravit quasi extraneum, non curans de persona, sed de doctrina: non enim theologus habet respondere de philosophis, maxime si illi gentiles sint.

Sed *aliud inconveniens* seu defectum reperit adhuc S. Doctor in Simplicio: «et praeterea —addit— hoc non convenit ordini specierum; semper enim quod *naturalius* est *prius* est». Si ergo prima species sit *adventitia* et tres posteriores sint *naturales*, debuisset fieri enumearatio modo inverso, ita ut prima species poneretur ultima; et quia ulterius *actus* videtur perfectior esse quam *potentia* et propinquior naturae, tertia et quarta species debuissent poni ante secundam. Male ergo enumerasset Aristoteles species qualitatis, ordinem *naturalem* earum invertendo, cum tamen divisiones debeant esse naturales atque ordinatae secundum ipsam naturam rei quae dividitur; id quod incredibile videtur, nam ubique «est consideranda *mirabilis diligentia et ordo* in processu Aristotelis» [1].

Addi etiam potest *tertium inconveniens*, nam illae differentiae *non sunt per se* seu intrinsecae et essentiales, quia naturale et adventitium sunt differentiae *originis* seu causalitatis *efficientis*, non vero causalitatis formalis seu *formae*, et tamen, cum qualitas sit *forma* quaedam, differentiae eius debuissent accipi *secundum formam ipsam*. Insuper, superficies et profundum sunt differentiae *quantitatis*, nam quantitas seu dimensio dividitur in longitudinem, latitudinem (superficiem) et profunditatem; ergo non dividunt *per se qualitatem*, quia differentiae dividentes genus et constituentes species debent esse sub eodem genere quod dividitur, sicut species quae per illas constituitur essentialiter.

Sic ergo divisio Simplicii habet triplicem defectum gravissimum: 1°, non est adaequata seu per membra se invicem excludentia; 2°, non est immediata seu per differentias per se et essentiales; 3°, non est ordinata, sed quasi per accidens producta.

36. *Critica expositionis Ammonii*. Similes defectus videre est in Ammonio, qui certe videtur aliqua mutuasse ex Simplicio. *Primo* ergo ista divisio *non est immediata* seu per se, nam actus vel actio est in speciali praedicamento, distincto genere a qualitate; pariter, sensibile et non sensibile sunt differentiae relationis, hoc est, rei per comparationem seu relationem ad sensus externos; denique profunditas et superficies (latitudo) sunt differentiae quantitatis. Atqui «nullum genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis» [2].

---

[1] S. Thomas, *De unitate intellectus contra averroistas*, edit. Roma 1913, t. I, p. 459.
[2] S. Thomas, I-II, 49, 2, arg. 3.

Secundo, non est ordinata, ut patet inspicienti schema supra positum, quod quidem eo vel magis apparet quod, ut ordinem Aristotelis defenderet, debuit Ammonius aliam considerationem inducere alienam a principio divisivo generis, ut ibidem apparet. Oportet autem quod principium divisionis et ordinationis specierum sit unum idemque, cum utraque debeat fieri per se.

Atque ex hoc iudicare potes de his verbis Suarezii: «censeo praedictam *divisionem qualitatis* posse *optime* in hunc modum explicari, *ut eam explicuisse videntur Simplicius et Ammonius* in praedicamento qualitatis» [1].

37. *Critica expositionis Scoti.* Prout apparet intuenti tabellam supra scriptam, Scotus mixtionem quamdam eclecticam fecit Simplicii et Ammonii; nam differentia illa interni et externi eadem est ac differentia profunditatis et superficiei Simplicii; pariter differentia innati et adventitii ex eodem Simplicio provenit; denique differentia *sensibilis* per se primo et secundo est revera eadem ac differentia posita ab Ammonio. Quapropter mirum non est, si in ista divisione inveniantur cumulative omnes defectus quos in illis comperimus. *Non* est ergo divisio *immediata seu per se*, cum internum et externum sint differentiae quantitatis; innatum et adventitium sunt differentiae agentis, non formae; sensibilis vel non sensibilis sunt differentiae relationis. *Neque* est *adaequata*, quia non omnis habitus est acquisitus vel adventitius, sed sunt aliqui innati, ut sanitas vel pulchritudo, vel infusi, ut gratia. *Neque ordinata*, quia prius poneretur potentia quam habitus et dispositio, ut patet inspicienti schema citatum. Unde et Scotus ipse, ut fatetur Van de Woestyne, dixit illas species non tam esse species quam modos accidentales, atque inter se accidentaliter differre [2].

38. *Critica Versorii Parisiensis.* Vir iste, licet sat acutus, videtur adhuc militare in castris nominalistarum. Ut patet legenti expositionem eius, partim mutuo accepit ex S. Alberto Magno et partim ex Simplicio et Ammonio. Et quidem secundum quod accedit ad veritatem ex Alberto sumpsit, nemque distinctionem ex parte *formae* et ex parte *materiae*; secundum vero quod a veritate deviat, pendet ex aliis duobus. Saltem ergo ista divisio *non* est *adaequata*, quia dantur habitus entitativi, qui non afficiunt substantiam mediantibus potentiis, sed immediate per

---

[1] Suarezius, *Disp. Metaph.*, disp. 42, sect. 4, n. 6, t. 26, p. 617.
[2] Van de Woestyne, *op. cit.*, t. 1, p. 328, nota 3.

seipsos. Neque etiam est *ordinata*, quia quod est immediatius naturae est prius, et consequenter prima species deberet poni tertio loco, tertia in secundo et secunda in tertio, ut videre est in tabella supra scripta.

39. *Critica expositionis Suarezii.* Sed iam veniendum est ad Suarezium, qui copiosus ceteris de qualitate disserit.

Duo possumus distinguere in Suarezio: primo, partem *negativam* seu criticam aliarum opinionum; secundo, partem *positivam*, ubi ipse suam aperit sententiam.

40. Quantum ad *partem negativam seu criticam*, relictis his quae adversus Simplicium dicit, videamus quae contra S. Thomam movere contendit. Dicit ergo et maxime urget «duobus modis intelligi posse distinctionem harum specierum, et, ut ita dicam, impermixtionem harum: primo, secundum *rem*, idest ut nulla quae sub una harum specierum collocatur possit constitui sub aliis; secundo, ut solum intelligantur species impermixtae secundum proprias *rationes formales* earum, non vero semper quoad *res ipsas*.

Communiter ergo interpretatio esse videtur hanc distinctionem non debere nec posse intelligi priori modo, sed tantum posteriori. Nam quod prior modus non possit esse universalis videntur convincere argumenta proposita in secunda difficultate; secluso autem illo priori modo, necesse est ut posterior verus sit, quia nullus alius superest in quo possit et haec secunda conclusio vera esse, et divisio ipsa consistere.

Habetque haec interpretatio *magnum fundamentum in Aristotele*, qui easdem res sub diversis speciebus qualitatis ponit. Et eamdem sententiam supponit D. Thomas, I-II, q. 49, art. 2 ad 1 et 2, ubi ait figuram et passibilem qualitatem prout convenit naturae subiecti pertinere ad primam speciem qualitatis.

Et haec opinio est frequens apud auctores, praesertim recentiores.

Sed haec sententia, licet fortasse ad distinguendas *dialecticas praedicationes* vel denominationes sustineri possit, non tamen videtur apta neque conveniens *ad metaphysice distinguendas species atque essentias* harum qualitatum, quia fieri non potest ut una et eadem res constituatur essentialiter in diversis et oppositis speciebus eiusdem generis» [1].

---

[1] Suarezius, *Op. et loc. cit.*, sect. 4, nn. 2-3, pp. 615-616.

...«Existimo, assignatis propriis et adaequatis differentiis essentialibus qualitatum, constituentibus species essentialiter diversas, illas *non ratione tantum*, sed *re* distinguere qualitates quas constituunt; atque adeo unam et eamdem qualitatem non posse *in re* constitui pluribus differentiis sic dividentibus qualitatis genus» [1].

Quapropter, post expositionem doctrinae S. Thomae, addit Suarezius: «illud autem est in ea *difficile* quod, iuxta illam, non assignatur distinctio harum qualitatum secundum *reales* naturas earum, sed secundum varias *rationes conceptibiles* a nobis, ita ut eadem qualitas *realiter* secundum diversos respectus in diversis speciebus collocetur, quod consequenter admittit vel supponit D. Thomas; habet tamen difficultates tactas in assertione praecedente.

Et praeterea, etiamsi velimus admittere eamdem qualitatem secundum rem posse sub diversis rationibus ad distinctas species qualitatis pertinere, tamen illae differentiae assignatae *non videntur semper sufficientes* etiam ad hanc distinctionem formalem ad genus qualitatis pertinentem...» [2].

Unde putat esse relinquendam opinionem S. Thomae, utpote non satis metahysicam, et aliam esse inducendam secundum reales et metaphysicas differentias, ut ipse Suaretius statim facit. De illa enim opinione dicit ipsemet Suarezius: «Iuxta hanc ergo interpretandi rationem, *magna facilitate et claritate* exponitur quomodo istae species secundum rem ipsam distinctae sint et impermixtae; et ideo (metaphysice loquendo) eam censeo *veram et aptissimam* ad declarandam adaequate uniuscuiusque qualitatis essentiam et proprium munus, ad quod a natura instituta est. Non nego tamen quin, *loquendo dialectice* et mente praescindendo has qualitates et earum essentias per inadaequatos conceptus, possit prior dicendi modus (S. Thomae) sustineri, qui etiam confert ad explicandas varias denominationes quae ab eadem numero qualitate interdum solent desumi» [3]

41. Sed *respondetur. Primo, non esse verum conceptum Metaphysicae* quem Suarezius supponit, nam certe Metaphysica, utpote scientia *realis* et *realissima*, agit semper de rebus *realibus*, non tamen sequitur quod debeat semper *reales* distinctiones ponere inter ea quae considerat. Sat est enim quod *obiectum* sit *reale*, licet diversae eius proprietates vel praedicata sola ratione differant, cum fundamento tamen in re. Ita, unum, verum et bonum considerantur a Metaphysica, et tamen inter se non differunt nisi sola ratione et pariter ab ente; et propterea, quia ens est *reale*, ideo illa omnia *re* identificata cum ente sunt etiam *realia*, et ideo idcirco cadunt sub consideratione Metaphysicae.

[1] *Ibidem*, n. 5, p. 617.
[2] *Ibidem*, sect. 5, n. 6, p. 623.
[3] *Ibidem*, n. 24, p. 621.

Est ergo apud Suarezium *confusio inter Physicam* —quae agit de rebus realibus et realiter distinctis— *et Metaphysicam*, quae agit de rebus realibus quidem, sed tamen non semper procedendo de uno in aliud secundum rem. E contra Logica agit formaliter de ente rationis, quod non habet esse obiective nisi in intellectu, ut pariter passiones eius et partes. Atque, ut patet vel leviter consideranti, tota argumentatio suareziana procedit ex ista falsa conceptione Metaphysicae.

Secundo, sed etiam hoc relicto, adhuc argumentum Suarezii *nimis probaret*, atque ideo nihil probat. Nam secundum Aristotelem et S. Thomam et ipsum Suarezium, sola distinctio rationis cum fundamento in re sat est ad diversa praedicamenta seu diversa genera realia constituenda; cur ergo non sufficit ad distinctas species inducendas intra idem genus? Unde suarezianus quidam mente et corde, fateri coactus est: «haec *non est magna difficultas*, quia si sola distinctio rationis sufficit ad varietatem praedicamentorum inducendam, a fortiori ad inducendam varietatem specificam» [1]. Quapropter non habuit Suarezius rationem sufficientem recedendi a doctrina S. Thomae.

42. Quantum vero ad partem *positivam seu constructivam* ipsius Suarezii, facile deprehenditur eclecticismus quidem heterogeneus absque ulla prorsus commoditate. Revera, inspicienti tabellam appositam supra apparet statim Suarezium mutuasse quaedam ex S. Thoma, quaedam ex Simplicio, quaedam ex Ammonio et fortasse etiam ex Scoto, modo tamen diverso interpretando, et constituendo, ut sic dicam, pulmentum quoddam insalubre cum salsa eclectica.

Primum enim membrum distinctionis a) et b) est S. Thomae; aliud sub b) scilicet 1), 2), est Ammonii; denique tertium sub 1) est Simplicii et Scoti. Unde nihil mirum si habeat inconvenientia supra adnotata circa praedictas explicationes, et insuper quaedam alia propria eclecticismi suareziani.

[1] Urraburu, S.J., *Ontologia*, disp. 6, cap. 1, art. 1. Vallisoleti 1891, p. 943.

Et quidem ista divisio suareziana: *primo, non est adaequata*, quia non omnis habitus est operativus, sed sunt etiam habitus entitativi, ut pulchritudo, sanitas; et praeterea non omne ornans et perficiens substantiam est qualitas, quia etiam quantitas ornat et perficit corpoream substantiam, et praedicamentum «habitus». *Secundo, non est immediata seu per se*, nam fit per differentias alterius generis, cum ponat *operationem seu actionem* quasi dispositionem; atqui *actio* est speciale praedicamentum diversum genere a qualitate; *Tertio, neque est ordinata*, quia omnino secundum illam divisionem *inverteretur* ordo naturalis enumerationis aristotelicae, ut patet inspiciendo tabellam. Nec iuvant explicationes posteriores Suarezii, quia idem debet esse principium divisionis et ordinationis; mutat autem Suarezius absque illa ratione. Unde vere contra ipsum urgent argumenta quae posuit S. Thomas contra Simplicium.

Sed insuper, *quarto*, est argumentum *ad hominem*, quia illae distinctae species secundum quod ponuntur a Suarezio non dicunt semper *distinctas realitates*: exornant siquidem substantiam non solum passio et patibilis qualitas, sed et forma et figura, et habitus et dispositio, ut per se notum est.

Unde ipse Urraburu fatetur: «re quidem vera, licet in hac colligendi ratione diversa membra (non tamen omnia) *re* differant inter se, nihilominus videtur *destrui aut certe perturbari divisio Philosophi*, tum quia tertia species qualitatis exponi videtur *modo alieno*, revocando ad illam etiam qualitates quae non sunt sensibiles nec per veram passionem vel alterationem fiunt, quales sunt *qualitates* spirituales, tum quia sanitas et morbus aliaeque similes quae a Stagirita revocantur ad primam speciem qualitatum, habitum nempe ac dispositionem, secundum Suarezium revocandae forent ad tertiam speciem.

Adde quod habitus et dispositio ex mente Suarezii sint *semper* qualitates ad *operationem* spectantes; ex mente autem Aristotelis sub primo illo genere ac nominibus comprehenduntur etiam qualitates *non operativae*, ut patet exemplis ab ipso adductis»[1].

Attamen, quia nimis dura videbatur esse ista confessio contra Suarezium, addit vir ille suarezianus in favorem Suarezii: «itaque *consideretur, sed non bene applicata ad expositionem divisionis aristotelicae*»[2].

Mirabile dictu. Loquendo in abstracto, hoc est, secundum se

[1] *Op. et loc. cit.*, p. 945.
[2] *Ibidem.*

vel obiective, Suarezius dicit verum, loquendo vero in concreto seu relative ad textum aristotelicum non videtur recta. An ergo est una veritas in abstracto et altera in concreto? Quod si in morali casuistica fieri posset haec distinctio, potestne fieri in Metaphysica?

Sed est aliquid gravius in his verbis: si *obiective* est verum id quod dicit Suárez et hoc est *contrarium* Aristoteli et S. Thomae, utpote *destructivum* eorum, ipso Urraburu fatente [videtur destrui], sequitur quod *obiective* est falsum id quod Stagirita et Aquinas defendunt, quia contraria nequeunt esse simul vera. Unde finaliter post tantas reverentias erga summos illos viros, terga eis vertuntur, ut Suarezio amicabiliter adhaereat.

43. *Critica expositionis S. Alberti Magni.* Albertus Magnus, prout videre est in schemate supra relato, proprius ceteris ad veritatem accedit, maxime si omnes istae species qualitatis considerentur *in homine*; nam in ordine dynamico potentiae naturales *activae* certe pertinent ad secundam speciem qualitatis et simpliciter dicuntur potentiae; secundum vero quod considerantur potentiae *passivae*, hae natae sunt pati ab obiecto et ideo per comparationem ad obiectum earum vel potius obiectum per comparationem ad potentiam passivam potest appellari passio et patibilis qualitas.

Pariter dispositio et habitus videntur dici de materia vel subiecto per comparationem ad formam, nam vere dicitur quod materia vel subiectum est *dispositum ad formam* vel quod *habet* formam, atque ideo ista species reducitur ad formam, et quidem ut est principium essendi, sicut ad finem immanentem.

Dicendum est ergo quod expositio S. Alberti Magni si consideretur prout genus qualitatis verificatur *in homine* vel in animali perfecto, est recta et sana, neque ab ea differt quoad substantiam expositio S. Thomae.

Et fortasse ex suo Magistro mutuo accepit S. Thomas principia suae doctrinae addendo tamen, uti assolet, considerationes personales et profundiores.

Dixi autem *prout genus qualitatis verificatur in homine*; nam secundum istam expositionem tertia species qualitatis non verificaretur in omni substantia corporea, quae certe, si sit inanimata vel insensibilis, non potest pati ab alio in suis potentiis. Et propterea scripserat supra: «Sic ergo qualitatem describens dico secundum quam simpliciter *nos*, qui *homines* sumus, quales *dicimur*; quia quamvis et *alia* qualia dicantur secundum *aliquam* qualitatem, tamen *non omnia omnium* qualitatum sunt susceptiva,

sed *solus homo* inter ea quae nota sunt nobis contrariarum est qualitatum susceptivus: habitus enim et dispositionis secundum omnes species non est susceptivus *nisi homo* et non alia exsistentia nota nobis. Haec est igitur causa quia sic dicimus quod qualitas est secundum quam quales *dicimur*, et non dicitur secundum quam qualia *dicuntur*» [1].

Sed illud *dicimur*, secundum vim verbi, non est necesse quod ad hominem limitetur, sed extendi debet ad omnes substantias corporeas, sicut et cetera praedicamenta. Cur enim deberet fieri exceptio unice pro qualitate? Tunc enim nec esset genus supremum, sed aliquid contentum sub specie animalis rationalis: id quod certe alienum est a mente Aristotelis et a veritate.

Et hic est defectus capitalis S. Alberti Magni, quasi minuens vel non adaequans totum genus qualitatis.

Meritum autem principale S. Thomae super Magistrum suum fuit transcendere hominem, et notitiam et divisionem qualitatis accipere secundum totam amplitudinem quam revera habet in rerum natura. Et sic complectitur et omnes modos qualitatis et in ordine ad omnes substantias corporeas. Sed de valore expositionis S. Thomae statim dicendum est speciali paragrapho.

44. *Critica expositionis S. Thomae.* Si veritas expositionis thomisticae iudicanda foret ex numero suffragiorum quibus approbata et accepta fuit, dicendum esset nihil fere in scientiis inveniri verius ipsa. Nam praeter thomistas omnes, qui amant de verbo ad verbum reproducere explicationem S. Thomae, ac si esset de se satis clara nec indigens expositione, pauci vel inter ipsos alumnos Societatis Iesu reperiuntur qui ei non adhaereant. Unde Ioannes Urraburu iterum confessus est et non negavit: «est haec ratio colligendi *communissima* apud auctores» [2]. Quod quidem in re tam difficili est magnum signum veritatis, nam quo difficilior est quaestio eo difficilius est mereri plenitudinem suffragiorum.

Aliunde vero, si ista expositio comparetur cum textu Aristotelis, invenitur omnino consona et vera, ut patet legendi Categorias, in cap. de qualitate, et alia loca ubi Stagirita sermonem facit de habitu, hoc est, sive in Physica sive in Ethica sive etiam in Metaphysica, quae omnia adducuntur a S. Doctore in hoc articulo. Unde et ipse Suarezius, prout supra retulimus, concedit

1 S. Albertus Magnus, *Op. et loc. cit.*, cap. 1, p. 244.
2 Urraburu, *loc. cit.*, p. 943.

esse conformem Aristoteli: «Habetque haec interpretatio *magnum fundamentum in Aristotele*» [1].

Est etiam, praeter istud argumentum auctoritatis, aliud *quasi negativum* in favorem huius expositionis. Nam verum est omnes praecedentes in aliquo saltem deficere. Iam vero praeter istam S. Thomae non videtur possibile invenire aliam explicationem fundatam. Cum ergo ceterae sint falsae, saltem partiales, concludendum est explicationem S. Thomae esse veram.

45. Sed adest etiam argumentum *positivum* omnino cogens et demonstrativum, ut videtur, quod potest ad hanc formam reduci:

Illa divisio qualitatis in species suas est vera et optima quae omnino respondet naturae praedicamenti dividendi, perfecte distinguit species inter se, complete salvat naturam uniuscuisque, et ordinem naturalem earum ad amussim explicat. Idest, quae est per se, immediata et adaequata, constitutiva divisorum, et ordinata. Atqui haec omnia obtinentur in explicatione vel divisione S. Thomae. Ergo divisio vel explicatio S. Thomae est vera et optima.

Maior videtur per se nota et ab omnibus admittenda; nam omnis divisio, ad hoc ut sit vera et optima, ut in Logica traditur, debet habere quatuor conditiones: 1) quod sit *naturalis*, seu desumpta ex ipsa natura rei dividendae; 2) quod sit per membra se invicem *excludentia*, hoc est, perfecte dividentia vel distinguentia species seu mambra divisa; ad hoc enim fiunt divisiones; 3) quod differentiae divisivae generis sartas tectasque relinquant species per divisionem obtentas, nam eadem debet esse differentia divisiva generis et constitutiva speciei; 4) quod sit *naturaliter ordinata*, hoc est, explicet ordinem naturalem specierum secundum quod continentur sub suo genere.

Minor autem, in qua unice est difficultas, probatur per partes:

Primo, haec divisio omnino respondet *naturae rei dividendae*. Est enim dividenda *qualitas*, quae quidem est unum praedicamentum et quidem *tertium* in ordine reali rerum, nam secundum ordinem realitatis in ordine isto physico vel corporeo primo est substantia, secundo quantitas, quasi primum accidens, tertio qualitas. Aliunde *proprium est qualitatis* ad differentiam aliorum accidentium quod *determinat, modificat, complet formaliter substantiam secundum esse accidentale*. Et quia omne accidens totum quantum est substantiae est et ad substantiam, ideo divisio istius

1 Suarezius, *Op. et loc. cit.*, sectione 4, n. 2, p. 616.

accidentis qualitativi fieri debet: a) per comparationem ad substantiam ipsam *immediate* vel *mediante* accidenti priori, quod est quantitas; b) et quidem secundum modum quo fieri potest determinatio vel completio accidentalis subiecti vel substantiae. Aliis verbis, qualitas respondet ipsi naturae *qualificabilitatis* sicut actus potentiae. Subiectum autem qualificabile non potest esse nisi vel ipsa substantia secundum seipsam solam vel ut vestita quantitate, quae naturaliter est ante qualitatem. Nempe qualitas considerari potest ut accidens et ut qualitas: ut accidens respicit immediate ipsam substantiam; ut qualitas supponit ante se quantitatem, et ideo potest afficere substantiam mediante quantitate.

Atqui revera ita factum est in divisione S. Thomae. Nam ante qualitatem in rerum natura non possunt esse nisi tria: a) ipsa substantia vel natura; b) principia eius constitutiva, scilicet materia et forma; c) quantitas. Tripliciter ergo, et non nisi tripliciter potest istud accidens afficere et determinare vel modificare substantiam, scilicet: a) immediate et ratione sui ut natura est; b) immediate, sed ratione principiorum naturae, quae sunt materia et forma quibus respondent, sicut radicibus et principiis, actio et passio; c) mediante quantitate, prout quantias extendit substantiam in partes extra partes.

Iam vero habitus et dispositio afficiunt naturam ut natura est et quidem immediate; naturalis potentia et impotentia afficiunt immediate ipsam naturam ratione formae, quae est principium agendi plus minusve fortiter et viriliter; passio et patibilis qualitas afficiunt immediate naturam ratione receptivitatis seu materiae, quae est principium patiendi seu recipiendi; denique forma et figura afficiunt naturam mediante quantiate seu non ut est natura, sed ut est quanta.

Ergo manifestum est quod ista divisio S. Thomae est naturalis seu respondet ipsi naturae rei dividendae.

Secundo, ista divisio *perfecte distinguit* species illas per rationes qualitatis ut qualitas est, nam aliud revera est ipsa natura et aliud quantitas eius. Ergo fundamentum distinctionis inter tres primas species et quartam est perfectum et reale et essentialiter diversum.

Praeterea, aliud est ipsa natura completa in se et aliud principia naturae, quae certe realiter differunt et essentialiter: alia enim est essentia et definitio realis animae et alia corporis et alia hominis; nam certe anima et corpus essentialiter et realiter differunt, sicut materia et forma. Ergo, cum prima species qua-

litatis sumatur per comparationem immediatam ad ipsam naturam completam et totalem, dum secunda et tertia per comparationem, immediatam quidem, sed ratione principiorum vel partium essentialium eius, manifestum est quod datur fundamentum reale et essentialiter distinctum ad distinguendam primam speciem qualitatis a secunda et tertia.

Denique, quia secunda species sumitur ratione formae, dum tertia ratione materiae, licet utraque immediate naturam afficiant, fundamentum reale et essentialiter distinctum invenitur ad eas realiter et essentialiter distinguendas.

Ergo divisio S. Thomae est vera et optima, quia perfecte, hoc est, realiter et essentialiter distinguit species per divisionem obtentas. Sicut qualificabile differt secundum quatuor modos eius, ita et qualitas ipsa secundum quatuor eius species.

Tertio, haec divisio *complete salvat naturam propriam uniuscuiusque speciei secundum propria constitutiva essentialia*. Nam *quantitas* secundum se abstrahit a motu et consequenter a fine, qui habet rationem moventis vel attrahentis: ergo et forma et figura, quae circa ipsam sunt, abstrahere debent secundum se a motu et fine. Quia igitur finis habet rationem boni, et cito vel tarde transiens sunt differentiae motus, ex quo quantitas ab illis abstrahit, «ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens» [1].

In secunda autem et tertia specie qualitatis consideratur motus active vel passive sumptus, et propterea ad ipsas pertinet et «in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile *fiat* (secunda) vel quod sit cito *transiens* aut diuturnum (tertia)» [2]; sed non consideratur bonum vel malum secundum se vel ratione sui, quia bonum habet rationem *finis* et finis habet rationem *termini*, qui quidem terminus non potest convenire motui in quantum motus est, sed a termino contradistinguitur.

Sed in prima specie qualitatis, idest, in dispositione et habitu utrumque invenitur, seciliet ratio *boni* et *mali* et etiam facile et difficile *mobile*. Nam ista species sumitur per ordinem ad ipsam *naturam*. Atqui natura est *finis* generationis et *motus*; finis autem habet rationem *boni*, et motus essentialiter includit quod *fiat cito* vel *tarde*, velocius aut diuturnius. Ergo, ex hoc ipso quod dispositio et habitus dicuntur per ordinem immediatum ad ipsam naturam, sequitur quod in eis attendatur ratio

---

[1] S. Thomas, I-II, 49, 2. Cf. etiam I, 5, 3 ad 4.
[2] *Ibidem*.

boni et mali, cito transeuntis aut diuturni seu facile aut difficile mobilis.

Propter quod Aristoteles loquens de ista prima specie qualitatis exprimit in diversis locis ista tria elementa: 1) *naturam* ipsam, dum dicit: «habituum alii sunt virtutes, alii vitia; sed virtus est *perfectio* quaedam (τελείωσις τις): quum enim unumquodque propriam suam *virtutem* acceperit, tunc dicitur *perfectum*; tunc enim *maxime id quod est secundum naturam adest* (τότε γάρ μάλιστά εστι τὸ κατά φυσιν), ut circulus perfectus dicitur quum maxime factus est circulus optimus»[1]; 2) rationem *boni vel mali,* dum in Ethicis de habitibus moralibus asserit quod «habitus sunt quibus *bene aut male* adversus perturbationes (passiones) affecti sumus (ἕξεις δὲ καθ'ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχωμεν εὖ ἤ κακῶς), veluti si adversus iram affecti sumus ita ut impensius aut remissius aequo irascamur male affecti sumus, sin ita ut intra modum consistatur, bene; itemque in ceteris»[2]; et in Metaphysica de habitibus quibuscumque definit esse «διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἤ καθ' αὐτό ἢ πρὸς ἄλλο, ut sanitas quidam habitus est»[3]; 3) *tarde vel cito transiens* seu *facile et difficile mobile,* dum in Logica scribit quod «διαφέρει ἕξις θιαθέσεως τῷ τὴν μὲν εὐκίνητον εἶναι, την θὲ πολυχρονιωτέραν τε καὶ δυσκινητοτεραν[4]». Unde et alibi dicit quod *natura* ipsa est *finis* et cuius causa *fit* aliquid et terminat *motum* agentis: ή δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι αι τέλος τῆς κινήσεως[5].

Et sic bene intelligitur cur habitus secundum quod est qualitas sumatur *ut nomen* et secundum quod habet significationem intransitivam et quasi staticam —se habere—; *nomen* enim, ut dictum est supra, significat *formam* vel *naturam* rei; et pariter nihil est adeo *stans* et permanens in se sicut *natura* eius, quia est id quod est magis *firmum* in unoquoque; et similiter nihil ita *se habet* sicut natura, nam certe natura est quae principaliter habet multa, quae tamen non adeo proprie dicuntur habere naturam illam, et propterea natura ipsa est quae proprie *se* habet et se possidet complete. Unde vel ex ipsa natura generalissima habitus prout est qualitas quaedam, ut concludimus

---

1 Aristoteles, *VII Physic.*, cap. 3, n. 4, edit. Didot, II, 337, 19-24.
2 *II Ethic. Nic.*, cap. 5, n. 2, ed. Didot, II, 18, 24-27.
3 *IV Metaph.*, cap. 20, n. 2, edit. Cit. II, 529, 16-17.
4 *Categ.*, cap. 6, n. 5, edit. cit. I, 13, 32-34.
5 *II Physic.*, cap. 2, n. 8, edit. cit. II, 263, 25-27.

articulo praecedenti, apparet maxime habitum debere dici per comparationem ad *naturam* primo et per se.

Quarto denique ista divisio est *naturaliter ordinata*; nam secundum ordinem *naturae* seu rerum ipsarum prior est substantia quam accidens; ergo qualitatis species quae immediate afficiunt substantiam debent esse priores quam species quae illam afficiunt mediante accidente, puta, quantitate, quae ultimo loco debet poni. Ergo forma et figura debent poni post ceteras species, prout re vera posita est.

Praeterea, inter illas species quae immediate afficiunt ipsam substantiam talis debet esse ordo, ut primo loco ponatur quae afficit *ipsam* substantiam prout est in se; secundo, quae afficit illam ratione *formae*; et tertio, quae illam afficit ratione *materiae.* Nam evidens est quod in rerum natura prius est totum quam partes, quia *totum* est quod primo et per se est et natura dicitur; et inter partes constituentes naturam prior est forma quam materia, et magis dicitur natura, ut docet S. Thomas post Aristotelem[1]. Atqui dispositio et habitus afficiunt immediate ipsam naturam secundum se; naturalis potentia et impotentia illam afficiunt ratione formae seu principii activi; passio et patibilis qualitas afficiunt eam ratione materiae seu principii passivi. Ergo secundum ordinem *naturalem* ipsarum rerum debet poni ut prima species habitus et dispositio; ut secunda, naturalis potentia et impotentia, et ut tertia, passio et patibilis qualitas; prout revera positae sunt.

Ergo divisio S. Thomae vere est ordinatissima et, quod plus est, principium ordinis est ipsummet principium divisionis.

§ II

Resolutio quaestionis

46. *Concludamus* ergo quod explicatio S. Thomae est verissima et omnino amplectenda, utpote plenissime conformis Aristoteli et ipsis naturis rerum, ideoque sufficienter probatum est *habitum esse primam speciem qualitatis. En genus.*

---

1 S. Thomas, *II Physic.*, lect. 1 et 2.

47. Sed nondum habetur *ultima differentia constitutiva habitus*. Nam, licet ex hucusque dictis appareat distinctio essentialis eius ab aliis speciebus qualitatis, adhuc superest investigandum *utrum differat specie a dispositione*, quae etiam ponitur ut prima species; et, quatenus re vera essentialiter differat, *quomodo* est intelligenda et explicanda illa differentia.

A. *Historia quaestionis de differentia inter habitum et dispositionem*

Quantum ad primum, utrum scilicet differant *specie* habitus et dispositio, fatetur Didacus Mas quod est «*difficilis* quaestio» [1], ut vel ipsa auctorum discrepantia abunde probat.

48. Et quidem *Philosophus* non movet ex professo quaestionem, licet in usu nominum et in modo loquendi ansam praebeat ad hoc inquirendum; nam aliquando definit habitum per dispositionem, ut in IV Metaphysicorum, cap. 20, n. 2, t. II, 259, 15 (ἕξις λεγεται διάθεσις); aliquando contradistinguit dispositioni, ut in Logica, categ., cap. 6, n. 3 (ἕξις καὶ διάθεσις: διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως) et subdit quod habitus sunt quidem dispositiones, sed dispositiones non sunt necessario habitus [2]; interdum vero illamet exempla vel casus adducta quasi dispositiones in uno loco, alibi appellat habitus, v. gr. sanitas dicitur dispositio in Logica, sed in Physica appellatur habitus [3] et pariter in Metaphysica (ἡ ὑγίεια ἕξις τις) [4].

Propter quod plerique commentatores istam quaestionem directe versant. Et quidem antiquiores, maxime graeci, uno ore profitentur habitum et dispositionem non differre specifice inter se, sed solum accidentaliter.

---

[1] Didacus Mas, *Comm. in Porphyrii et in universam Aristotelis Logicam una cum quaestionibus quae a gravissimis viris agitari solent*, cap. de qualitate, q. 4, edit. Maguntiae 1613, t. I, p. 571.
[2] Aristoteles, *Categ.*, cap. 6, n. 4.
[3] *VII Physic.*, cap. 3, n. 4, t. II, 337, 33; *Categ.*, cap. 6, n. 6.
[4] *IV Metaphysic.*, cap. 20, n. 2, t. II, 529, 17.

49. Ita *Porphyrius* scribit: «Numquid habitus et dispositio *sicut species* inter se differunt, an *numero tantum* diversitatem habent? Resp.: *tamquam species inter se minime differunt*, ut homo et equus, non enim specificis differentiis ut equus ab homine distant, sed numero tantum discrepant, sicut Socrates et Plato, qui non specifica diversitate, sed proprietate cuiusdam qualitatum concursus a se mutuo differunt. Quemadmodum igitur album quod diuturnius est a diali albo non differt, quippe cum nihil in eo diversum sit quatenus est album, sed *tempore* tantum discrepat; utriusque siquidem eadem ratio est, nam utraque disgregativi visus colores sunt. Mel item nihilominus mel est, etiamsi mele sit dulcius. Sic *habitus, licet longe sit stabilior quam dispositio, in eo quod est stabilior a dispositione videtur differre, non in eo quod qualitas est*» [1].

50. Similiter *Simplicius* dicit: «Habitus et dispositiones veluti duas species differentiis specificis distinctas intelligere non oportet, sicut homo et bos distinguuntur, sed potius velut qui nuper genitus distinguitur ab eo qui iam natura aetate floret, qui quidem specie non differunt. Nam *una et eadem ratio est in utrisque*, quandoquidem album sive secundum habitum sive secundum dispositionem sit color disgregativus visus.

Item habitus et dispositiones invicem *non differunt numero* [ut dicebat Porphyrius] sicut Socrates a Platone differt, nam nulla multitudo concurrens est quae aliquid singulare efficiendo differentiam numeralem agat, sed *tempore* differunt, sicut album *pauco* tempore differt ab albo quod *longiori* tempore durat, vel quia alterum est longioris durationis, alterum vero minimae, quemadmodum aedificatio recte firmiterque aedificata distinguitur ab ea quae nuper constructa compactaque est» [2].

---

[1] Porphyrius, *In Praedicamenta Aristotelis*, cap. de qualitate. Venetiis 1546, p. 22.
[2] Simplicius, *op. cit.*, fol. 41, col. 3.

51. *Ammonius* autem —si latina versio est bona— quandoque dicit eiusdem generis vel speciei, ut ex contextu apparet [1], quandoque alterius speciei, ut dum scribit: «affectio [dispositio] (alia) est ut *genus* quae de habitu et affectione dicitur, alia est quae *ut species* ab habitu distinguitur» [2].

52. *Inter latinos* etiam invaluit eadem opinio. Nam *Boetius* acute dixit: «si *specie discreparent* non ab Aristotele pro *una specie* ponerentur... Quemadmodum *ipse* Socrates dum esset parvulus post vero pubescens a seipso distabat, eodem quoque modo habitus et dispositio; namque *habitus firma est dispositio, affectio infimus est habitus*, ut quemadmodum distat albus color ab albo colore si in pictura hic quidem permaneat, ille vero statim periturus sit, nisi quod is qui permanentior est in habitu est; ille vero qui facile periturus est, in affectione» [3].

Et paulo infra scribit: «Omnis quicumque habeat habitum habet quoque in eodem habitu dispositionem, si quis vero habeat dispositionem non sit eum necesse etiam habitum retinere. Habitus *ab habendo* dictus est idcirco quod ab aliquo immutabiliter vel difficile immutabiliter *habeatur*, ut glauci oculi vel aduncae nares vel alicuius artis scientia atque doctrina, quae, si quis habeat, etiam dispositus ad ea esse dicitur. Si quis autem dispositus ad aliquam rem sit, non eum necesse est etiam habitum habere, ut si quis negligentius opertus algore quatitur, dispositus quidem tunc ad frigus est, non tamen eius retinet habitum» [4].

53. A Boetio transivit ista opinio ad *magnos scholasticos* saeculi XIII. Sic S. Albertus Magnus expresse dicit quod habitus et dispositio «*ad eamdem pertinent*

---

[1] Ammonius, *op. cit.*, col. 165, initio.
[2] *Ibidem*, circa finem paragr.
[3] Boetius, *In Praedicamenta Aristotelis*, lib. 3, Ed. Venetiis, 1566, col. 170.
[4] *Ibidem*, col. 171-172.

speciem» [1]; et paulo ante asseruerat quod «differt habitus a dispositione *non formaliter*, sed in hoc quod dispositio facile mobile aliquid est, illud autem quod est habitus diuturnius radicatum est, et ideo difficile mobile» [2]. Unde eaedem dispositiones «dicuntur *habitus* eo quod tunc *habentur adeptione perfecta*, et quia tunc potentia quae ante nutabat in actu et fluctuabat stat in ipsis sicut in forma perficiente et perfecta ad operationes illius potentiae» [3].

Et eadem videtur mens S. Bonaventurae scribentis: «notandum quod habitus accipitur dupliciter; uno modo *proprie* prout distinguitur contra dispositionem per perfectum et imperfectum; alio modo *communiter*, prout utrumque comprehendit, scilicet omnem qualitatem animam disponentem, sive facile mobilem sive difficile, sive perfectam sive imperfectam» [4].

Eiusdemque sententiae fuerunt Aegidius Romanus, Scotus, Durandus aliique fere communiter.

54. *S. Thomas* autem non semper fuit eiusdem opinionis. Nam in Quaestionibus disputatis *de Malo* quae, secundum Mandonnet, compositae fuerunt inter 1263 et 1268, ad obiectionem: «quidquid diminuit differentiam *constitutivam* alicuius *speciei* diminuit *essentiam* eius; sed *difficile mobile* est differentia *constitutiva* habitus, quam diminuit peccatum venale, quia per peccatum veniale fit homo pronior ad causam mortalis peccati per quam amittitur caritas; ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis», sic respondet:

«Dicendum quod *difficile mobile non est* differentia *constitutiva habitus*; *nec enim dispositio et habitus sunt diversae species*, alioquin non posset *una et eadem qualitas* quae *prius* fuit *dispositio postea* fieri *habitus*; sed

---

[1] S. Albertus Magnus, *Op. et loc. cit.*, cap. 2, p. 247.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, col. 1 initio.
[4] S. Bonaventura, *In IV Sent.*, dist. 6, parte 1, q. 1. Edit. Quaracchi, t. IV, p. 138.

facile mobile et *difficile mobile* se habent sicut perfectum et imperfectum *circa eamdem rem.*

Dato autem [et non concesso] quod *difficile mobile* esset differentia *constitutiva*, adhuc *ratio non sequeretur*, quia quod *aliquis habitus* fiat *de facili mobilis* potest contingere *dupliciter*: uno quidem modo *per se*, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subiecto, et sic quidquid diminueret hoc quod est *difficile mobile* circa habitum, diminueret ipsum habitum; alio modo *per accidens*, ex eo scilicet quod *inducitur dispositio ad contrarium*, ut si dicamus quod forma aquae per susceptionem caloris [qui est ei contrarius] fiat minus de difficili mobilis, et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur; et *per hunc modum* veniale diminuit hoc quod est «difficile mobile» circa caritatem; et *per hunc modum etiam* est intelligendum quod quidam dicunt quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subiecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est»[1].

Et postea: «Dispositio —inquit— comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectam; sed hoc (=imperfectum et perfectum) contingit dupliciter: uno modo quod perfectum et imperfectum sunt *in eadem specie*, et *sic dispositio fit habitus*; alio modo sic quod perfectum et imperfectum sunt *in diversis speciebus*, et sic dispositio numquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis, et similiter nec peccatum veniale fit mortale»[2].

Eandem opinionem tenuerat in *III Sent.* (circa 1255-1256), dist. 23, q. 1, a. 1, ubi ita scribit: «Et haec quidem qualitas sive forma, dum adhuc est *imperfecta*, *dispositio* dicitur, cum autem iam *consummata* est et quasi in naturam versa, *habitus* nominatur, qui, ut ex II Ethicorum et V Metaphysicorum accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. Et *inde*

[1] S. Thomas, *De malo*, 7, 2 ad 4.
[2] *De malo*, 7, 3 ad 4.

est quod in Praedicamentis, capite de qualitate, dicitur dispositio *facile mobilis*, et habitus *difficile mobilis*, quia quod naturale est non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant sicut et natura, ut dicitur in V Ethicorum. Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in II Ethicorum, quia quod est conveniens naturae delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a commentatore in III de anima definitur quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur in I Ethic., secundum quam res possessa ad nutum habetur; operatio vero usui».

Et alibi: «Nihil aliud —inquit— est dispositio quam quidam *habitus imcompletus*»[1]. «Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis, idest habet firmitatem quamdam»[2].

Imo et videtur idem tenuisse hic in ista quaestione, articulo praecednti, ad 3, dum habitum et dispositionem distinguit sicut perfectum et imperfectum in genere vel specie dispositionis, ut patet per exempla, quae eadem sunt utrobique. Unde non videntur esse ad rem quae scribit Ioannes a Sancto Thoma in h. l.[3].

55. Hic vero in I-II scripta, iuxta eumdem Mandonnet[4], ab anno 1269 ad 1270, *contrariam omnino sententiam* tenet. Sic enim ait: «Ista differentia *difficile mobile non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione.*

Dispositio autem *dupliciter* accipitur: uno modo secundum quod *est genus* habitus, nam in V Metaphys. dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo secundum quod est *aliquid contra habitum divisum* [*species*].

Et potest intelligi dispositio *proprie* dicta [hoc est

[1] *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1.
[2] *I Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 3 ad 4. Cf. *De Verit.*, 14, 4 ad 5.
[3] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Theol.*, I-II, disp. 13, art. 3, edit. cit., p. 41, 2.
[4] Mandonnet, *Bibliographie Thomiste*, Introd., pp. XV-XVI. Kain 1921.

non communiter, ut quando est genus] *condividi contra habitum dupliciter*: uno modo, sicut *perfectum* et *imperfectum in eadem specie*, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando *imperfecte inest* ita quod «de facili» amittatur, habitus autem quando *perfecte inest* ut «non de facili» amittatur, et *sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir*; alio modo possunt distingui *sicut diversae species unius generis subalterni*, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei quibus convenit *secundum propriam rationem* ut «de facili» amittantur, quia habent «*causas transmutabiles*», ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicantur illae qualitates quae *secundum suam rationem* habent quod *non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles*, sicut scientiae et virtutes, et *secundum hoc dispositio non fit habitus*.

Et hoc videtur *magis consonum intentioni Aristotelis. Unde* ad *huius distinctionis probationem* inducit *communem loquendi consuetudinem* secundum quam qualitates quae *secundum rationem* suam sunt «facile mobiles», si ex aliquo accidenti «difficile mobiles» reddantur, habitus *dicuntur*; et e converso est de qualitatibus quae *secundum suam rationem* sunt «difficile mobiles», nam si aliquis imperfecte habet scientiam ut «de facili» possit ipsam amittere, magis *dicitur disponi* ad scientiam quam scientiam *habere*.

Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis.

Nec impeditur quin secundum hoc «facile» et «difficile mobile» sint *specificae differentiae* propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum et non ad genus qualitatis; nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designat tamen [de facto] proprias et per se differentias qualitatum.

Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia» [1].

[1] S. Thomas, *hic* ad 3.

56. Certe oppositio inter istos duos textus non potest esse maior et vividior. Utrobique enim recoluntur duo modi intelligendi, scilicet quod differant specifice et quod non differant. Sed in Quaestionibus De Malo tenet non differre specifice; hic autem asserit differre.

Et quidem ibi videtur omnino sequi opinionem communem magistrorum; hic autem, ductus studio directo et personali Aristotelis, personalem et novam interpretationem inducit. Modeste tamen, uti apparet ex verbis suis: «videtur», et «magis consonum» et «intentioni» seu menti, non litterae. Non dixit categorice: «est», neque absolute: «consonum», neque simpliciter: «dicit Aristoteles», sed hypothetice: «videtur», et comparative: «magis» consonum, et finaliter: «intentioni», non «expressioni» aut «loquutioni» omnino clarae, sed suboscurae significationi.

Ergo videtur concedere quamdam probabilitatem sententiae contrariae, eo vel magis quod, cum prius illam expresse tenuerit, hic explicite non retractat.

57. Quod si maneamus in ipsa persona S. Thomae docentis, sine dubio haec ultima expositio maioris est ponderis duplici de causa: primo, quia est posterior tempore; secundo, quia est in tractatu speciali de habitibus, ubi ex professo seu per se res ad habitum pertinentes considerari debent, non autem quasi per accidens aut per transennam, occassione alicuius obiectionis solper transennam, occasione alicuius obiectionis solvendae.

Unde *thomistae* communiter eam amplexi sunt magnisque laudibus extollunt. Sic, v. gr. Dominicus Soto scribit: «Boetius vero et antiqui *omnes* [etiam Ammonius?] nullam aliam constituunt differentiam inter habitum et dispositionem nisi illam quae est inter perfectum et imperfectum in eadem specie, ut eadem qualitas sub esse remisso sit dispositio, sub esse intenso sit habitus; secundum quos habitus et dispositio non differunt specie: at

S. Thomas illic oculatius litteram Aristotelis contemplatus dicit quod *differunt specie*» [1].

Quod autem littera S. Thomae non permittit asserere est id quod scribit Ioannes a S. Thoma; nam postquam ad verbum retulisset verba Summae Theologicae, concludit: «Ita D. Thomas, qui *idem docet* in Quaestione De malo supra cit., licet *etiam oppositam opinionem admittat*, sed *non resolutive ut hic*» [2]. Neque verum est dicere quod «*favet* huic sententiae [differentiae accidentalis tantum] D. Thomas, q. 7 De malo, art. 2 ad 4» [3]; nam plus est asserere vel docere quam favere. Potius dicendum esset *favere* sententiae oppositae in Summa Theologica, dum dicit: *videtur*.

58. *Praeter thomistas* sequuti sunt hanc opinionem plerique doctores Societatis Iesu, licet scotistae sequuti fuerint Doctorem Subtilem.

Attamen duo ex maioribus —vel fortasse simpliciter maiores— Societatis Iesu, nempe Vazquez et Suárez, vel omnino separantur ab hac «nova» opinione S. Thomae, vel modo «suo» interpretantur.

59. *Vazquez* enim aperte et sincere scribit: «*Mihi* vero semper visum est discrimen assignatum ab Aristotele *solum esse accidentarium*, neque oportere diversas specie qualitates assignare, alteram habitus, alteram dispositionis... Id quod *Aristotelis menti magis consentaneum esse non dubito*, tum quia ipse etiam utitur *exemplis* quae hoc ita esse *manifeste* declarant, tum etiam quia *perspicuis verbis* id nobis expressit.

Exempla habitus quae ipse posuit in Praedicamentis, cap. de quali et qualitate, sunt *virtutum*; at quis dicat virtutes «difficulter» amitti *ex parte causae*, hoc est non tam facile habere causam ut amittantur quam ut adquirantur, imo non multo faciliorem?

[1] Dominicus Soto, *Op. et loc. cit.*, p. 230.
[2] Ioannes a S. Thoma, *Op. et loc. cit.*, p. 534.
[3] *Ibidem*, col. 1.

Neque quidquam refert quod aliqui asserant hoc solum *accidere* ratione naturae *corruptae*, cum tamen alioquin suapte natura virtutes difficilius amittantur; quoniam cum habitus virtutum *in nullo alio subiecto sint nisi in homine* —nam in angelis nullum habitum adquisitum esse ostendimus I P., disp. 219, cap. 2—, sequitur habitus natura sua facile dimoveri a subiecto.

Verba autem Aristotelis, cap. illo de quali et qualitate, quibus hoc docuit sunt satis perspicua, nam postquam adduxit in exemplum dispositionum quae facile a subiecto separantur calorem, frigus et morbum, subiungit hoc modo: «nisi et harum ipsarum aliqua ob diuturnitatem versa iam in naturam sit dimoverique nequeat aut summa cum difficultate mutari possit, quam quidem hac ratione quisquam habitum iam nuncupaverit; patet autem ea homines habitus dicere velle quae sunt diuturniora neque dimoveri facile possunt; eos enim qui sententias admodum tenent, sed eas amittere facile possunt, habitum habere dispositos videant.

Quid, obsecro, clarius dici potuit, cum difficultatem amittendi habitum etiam in diuturnum tempus revocet Aristoteles et ita eos neget habere habitus qui, quamvis scientiam habeant, eam facile amittere possunt? Constat autem scientiam, etiam in minori gradu, si ex parte causae consideretur, difficulter amitti posse. Eodem modo numquam dicimus eos habere virtutem qui eam non habent in statu perfecto, sed dicuntur aliquo modo ad virtutem dispositi» [1].

60. *Suarezius* e contra non vult aperte negare neque aperte affirmare, sed modo «suo» doctrinam thomisticam accipere; id quod mirum non est, attenta eius idiosyncrasia —ut dicunt— eiusque theoria circa habitum et qualitatem, prout supra exposuimus.

Itaque de doctrina S. Thomae et thomistarum scribit: «haec posterior sententia *quantum ad conclusionem in-*

[1] Vazquez, *In I-II*, h. l., disp. 78, cap. 2, edit. Compluti 1614, p. 494b.

tentam mihi probatur, nimirum quod habitus et dispositio sub peculiari quadam et contracta significatione possunt specie distingui; tamen *modus explicandi propositus non mihi probatur quoad omnia.*

Itaque *suppono ex dictis* in hac specie sub nomine habitus et dispositionis *solum comprehendi qualitates perficientes potentias animae*; nam in qualitatibus corporis non est illa peculiaris ratio quae dictam speciem constituit *prout a nobis explicata est.*

Unde eo modo quo improprie aut late utendo nomine habitus attribuitur qualitatibus corporis, *numquam* distinguitur *essentialiter* a dispositione, sed *accidentaliter* per maiorem intensionem vel alias causas firmioris adhaesionis ad subiectum, quomodo febris hectica vel sanitas firma vocabitur habitus, et sic de aliis.

Rursus in potentiis animae distinguere possumus actus ultimos seu secundos a primis, qui sunt principia secundorum cum ipsis potentiis. Ex quibus actus secundi vocari possunt dispositiones; primi vero propria et peculiari ratione vocantur habitus…

In hoc ergo sensu utendo illis vocibus *verissimum* est habitum et dispositiones *specie* ac *essentialiter* differre, nam *habitus* et *actus* ex omnium consensu *differunt specie*, ut patet ex modo attingendi obiectum…

At vero sumendo habitum et dispositionem prout hae voces attribui possunt *actui primo* intellectus vel voluntatis, *non opinor esse distinctionem specificam* inter habitum et dispositionem *per se loquendo* et *quatenus tales sunt.*

Nam *omnes actus primi* harum potentiarum ex se sunt permanentes et difficile mobiles, praesertim si suum statum perfectum acquirant; et e converso, *omnes illi*, aut ex imperfectione status aut conditione subiecti et aliis causis *extrinsecis*, possunt interdum facile dimoveri, adeo ut scientia ipsa, quae in intellectu videtur esse maxime adhaerens, possit interdum facile amitti et habere modum seu statum dispositionis, ut expresse docuit Aristoteles in cap. de Qualitate. Et in voluntate caritas,

quae videtur potentissimus habitus, facile amittitur ex conditione subiecti» [1].

Secundum Suarezium ergo habentur finaliter istae duae propositiones: *prima*, si habitus et dispositio sumantur entitative seu per ordinem ad ipsam naturam, prout accipiunt eos S. Thomas et thomistae post Aristotelem, non distinguuntur *specifice* vel essentialiter, sed *solum accidentaliter*; *secunda*, si vero sumantur modo suareziano, ut supra explicatum est, tun *essentialiter* seu *specifice* differunt.

Nec mirum quod *specifice* differant, cum re vera differant in genere supremo; nam, ut supra ostendimus, habitus pertinet ad praedicamentum qualitatis, actus vero ad praedicamentum actionis; sed tunc non est amplius species qualitatis, ut putat Suarezius. Minime vero ostensum est quod, manendo intra genus qualitatis, imo et intra genus subalternum quod appellatur prima species qualitatis, specifice differant: et praecise de hoc erat quaestio inter aristotelicos. Unde omnino extra quaestionem vagatur Suarezius.

Ceterum ex prima propositione liquido constat secundum illum esse falsam opinionem S. Thomae in Summa Theologica propositam.

B. *Critica istarum positionum*

61. Quid ergo dicendum finaliter de hac controversia? Ceteris paribus seu a priori, ut dicunt, quando agitur de interpretatione Aristotelis praeferendi videntur graeci latinis, eo quod ipsis familiarior est lingua patria in qua Aristoteles exaravit sua opera; et insuper quia latini omnes —vel fere omnes— versione quadam latina utebantur, haud semper fideli vel exacta. Sicut ergo textus originalis secundum se praeferendus est translationibus, ita interpretes originales —ut sic loquar— praeferendi

---

[1] Suarezius, *op. cit.*, disp. 42, sect. 6, nn. 15-17.

sunt per se loquendo interpretibus derivatis laborantibus super textum translatum. Et profecto, prima conditio requisita ad intellectum alicuius auctoris est cognoscere linguam eius, ut experientia constat.

Si ergo graeci omnes uno ore —nisi forte excipiatur Ammonius ratione supra dicta— confiteantur habitum et dispositionem non differre specifice, certe eorum auctoritas magni aestimanda est, et nonisi gravissima causa recedere licebit ab eorum interpretatione.

Et roboratur insuper ista vis auctoritatis ex consensu latinorum et ipsius S. Thomae, non quidem in adolescentia vel in iuventute scribente, sed in aetate maturiori, non enim distant quaestiones *De malo* et I-II nisi uno vel duobus annis.

Neque in favorem ultimae expositionis S. Thomae quidquam valet opinio communis thomistarum, quia non alia de causa eam complexi sunt nisi quia S. Thomas eam docuerat; ita quod, si per impossibile S. Doctor mortem oppetierit antequam scriberet I-II, certissime thomistae defensissent communem opinionem aristotelicorum et ipsius S. Thomae.

Sed est adhuc aliud argumentum in favorem communis opinionis; nam ceteris paribus praeferendi etiam sunt illi auctores qui directe et ex professo data opera interpretantur opus Aristotelis illis qui tantummodo per transennam aut aliis operibus intentis iudicium ferunt de mente Philosophi. Atqui illi omnes graeci et latini directe commentantes Organum Aristotelis tenent communem opinionem, cum S. Thomas in Summa non facit talem commentarium directum. Ergo ceteris paribus videntur illi praeferendi, saltem in casu concreto de quo agimus.

62. Aliunde tamen non videntur haec nimis urgenda; propter quod de industria dixi «ceteris paribus». Auctoritates enim, sicut et argumenta, non numerantur, sed ponderantur. Iam vero tantum vel plus ponderis habet S. Thomas solus —etiam in interpretando Aristotele— sicut ceteri omnes graeci et latini simul.

Et ne videamur exaggerare auctoritatem S. Thomae in exponendo Aristotelem, ex nimio affectu erga ipsum, audi verba quorumdam *neutralium* vel etiam *extraneorum*. Sic Augustinus Niphus, averroista, scribit: «Postquam collectanea fecimus, pro veritatis luce nunc scribimus commentaria, in quibus sensum verborum Aristotelis verum —in quantum potero— assignabimus, non recedendo a graecis expositoribus Themistio, Simplicio et Alexandro. Aliquando cum latinis interpretibus, *praesertim cum D. Thoma* qui —pace ceterorum dixerim— *dilucide* Aristotelis libros interpretatus est, *nec eius commentaria minoris facio his quae graeci scripserunt ut recte intelligenti patet*» [1].

Et Franciscus Card. Toletus, S. J., haec habet verba: «Dum *de Aristotelis mente* certabitur, optimis quibusque utemur auctoribus graecis, latinis, arabibus: ex graecis, Theophrasto, Alexandro, Ammonio, Philoppono, Porphyrio, Simplicio, Themistio, Eustrathio ceterisque, quorum nobis commentarios temporum iniuria non ademerit; ex latinis autem D. Thoma, Boetio, Alberto Magno, Aegidio, Scoto, Marsilio, ita tamen ut et qui ex recentioribus praestant suum quoque locum habeant: Scotus, Caietanus, Soncinas, Iavellus, Iandunus, Burlaeus, Buridanus, Zimara, Niphus, et ceteri, si qui alii in hoc genere excellere videbuntur.

Unus sane D. Thomas instar erit omnium, in quo et diligentia interpretandi et doctrinae gravitas cum pietate coniuncta, multa, varia ac solida eruditio, incredibilis praeterea methodus in integris etiam disciplinis pertractandis, nec commentariis solum quos scripsit in Aristotelem, sed multo etiam magis Summa Theologiae, Summa contra Gentes, Quaestionibus Disputatis et ceteris eius criptis, *tantum* —ut de Theologia taceamus— *Philosophiae lucem attulit unus quantum ceteri omnes* —aliorum pace dixerim— possint explanatores afferre; in quo

[1] Augustinus Niphus, *In lib. de anima*, praefatio, in fine. Venetiis 1559.

ex nullius arbitror laude quidpiam detrahi, si id dicitur de D. Thoma quod ipsorum quisque, si et viveret et adesset, de eodem videretur esse dicturus» [1].

Quo fit ut recte mereatur cognominari *Expositor*, quemadmodum refert Ludovicus Vallisoletanus, O. P., his verbis: «in exponendo autem *litteraliter* Aristotelem *non habuit aequalem*, unde a Philosophis *Expositor per excellentiam nominatur*» [2]. Nec disentiunt moderni critici, ut Colle et Rolfes.

Praeterea scimus ex historia quod, S. Thoma rogante et instante, Guillelmus de Moerbeck, O. P., versionem quamdam directam et litteralem operum Aristotelis ex graeco fecit, ac super eam S. Doctor commentaria quaedam in Philosophum exaravit, habito prae oculis textu graeco et fortasse aliquo interprete, ut videre est pluries in Commentario super Metaphysicam. Ex hac ergo parte, S. Thomas quodammodo aequari potest graecis commentatoribus, praesertim si ingenium eius ponderes utens tali versione vel textu directo.

Denique, quamvis certe S. Doctor non fecerit commentaria in Praedicamenta Aristotelis, negari tamen non potest quod in isto tractatu de habitibus verus commentarius habeatur super hoc speciali puncto de habitu et dispositione, ut patet legenti hunc articulum secundum et maxime responsionem ad 3.

Quae cum ita sint, non sunt nimis urgendae excellentiae aliorum commentatorum; nam, si non ex professo et explicite, aequivalenter tamen S. Thomas habuit contactum immediatum cum ipso textu originali et aequivalenter etiam commentarium edidit in hanc quaestionem concretam de habitu et dispositione.

Addas nunc divinum eius ingenium, longe superans ingenium aliorum, ut omnes concedunt, et sine ulla exag-

---

[1] Franciscus Cardinalis Toletus, *Commentaria una cum quaestionibus in Octo libros de Physica auscultatione*, ad lectorem, folio 2. Venetiis 1578.

[2] Ludovicus Vallisoletanus, Apud Editionem leoninam, t. 1, praef.

geratione affirmare poteris tanti vel plus ponderis, etiam in hac quaestione concreta, esse auctoritatem unius S. Thomae sicut omnium aliorum simul sumptorum.

Necesse est ergo, ad dirimendam finaliter istam controversiam, adire ipsum textum Aristotelis, quem S. Thomas et alii invocant.

63. Re obiective et impartialiter inspecta, *negari non potest opinionem*, quam diximus, *communem*, *magnum habere fundamentum in Aristotele*.

Atque in primis notandum quod, cum philosophus asseruerit qualitatem multis modis (πλεοναχῶς) usurpari posse, statim reducit ad quatuor illos, quos supra species diximus. Cum autem pervenit ad singulos dicit: ἓν μεν οὖν εἶθος, *una species*, habitus et dispositio. Circa alios vero non amplius adhibet eamdem formulam, sed relicto nomine *speciei*, utitur nomine *generis*, ἕτερον θὲ γένος, pro naturali potentia et impotentia [1]; τρίτὸν θὲ γένος, pro passione et patibili qualitate [2]; τέτρατον θὲ γένος pro forma et figura [3].

Cur ista diversitas formularum nisi ad exprimendam aliquam differentiam inter primum membrum divisionis et cetera? Eo vel magis quod expresse dicit: *una* species, ἓν εἶδος, cum tamen —si in eadem linea cum reliquis collocare voluerit— debuisset dicere: *prima* species, πρότερος εἶθος. Certe, si stricte sumantur verba pro *una specie*, hoc est, pro specie specialissima seu atoma, quae simpliciter est *una*, nulla est difficultas textualis, sed tunc non possunt specifice differre habitus et dispositio. Videtur ergo quod sensus naturalis et obvius textus et contextus exigit interpretationem antiquam et communem.

Sed insuper, etiamsi nollemus vim facere in contextu, hoc est, in differentia inter εἶθον et γένος prout grammaticaliter sonant, adest contextus *philosophicus* qui id ip-

---

[1] Aristoteles, *Categ.*, cap. 6, n. 7.

[2] *Ibidem*, n. 8.

[3] *Ibidem*, n. 14.

sum postulat. Nam ex eo quod ista quatuor membra enumerantur bina et bina, videtur quod binaria illa sumi debeant in eodem sensu in omnibus, ita ut, si in reliquis non differant essentialiter, neque in primo. Atqui, revera in tribus ultimis non differunt specifice, sed accidentaliter tantum. Ergo neque in primo, maxime attenta formula eius, quae huic sensui aperte favet.

Sane, potentia et impotentia non differunt specifice, quia impotentia non sumitur negative, sed privative pro potentia debili seu imbecilli: quis autem dicet intellectum acutum et imbecillem specie differre in quantum intellectus? Differrent tunc specie homines inter se.

Similiter passio et patibilis qualitas indicant eamdem specie qualitatem sub diversis gradibus, scilicet imperfectam vel inchoatam (passio) aut perfectam et consummatam (patibilis qualitas).

Denique forma et figura proportionali modo se habent: nam figura dicit simplicem terminationem quantitatis, dum forma addit splendorem quemdam seu formositatem, quae oriri solet ex figura perfecta et completa.

Cur ergo, si bina illa membra in ceteris casibus non dicunt nisi gradus accidentales distinctos, hoc est perfectum et imperfectum intra eamdem speciem, aliud significabunt in primo et unico casu? Fateamur ergo contextum philosophicum confirmare contextum grammaticalem in favorem opinionis communis et traditionalis.

Quod autem ille contextus philosophicus sit verus admittunt vel ipsi thomistae. Audiatur unus Ioannes a S. Thoma: «Nomine autem impotentiae —scribit— non intelligimus puram carentiam potentiae, sed *potentiam imbecillem et imperfectam*, sicut hebetudo ingenii, potentia generandi debilis et similia. Unde *constat* inter potentiam et impotentiam sic acceptam non intercedere specificam distinctionem ex vi potentiae et impotentiae praecise; eadem enim potentia imperfecta et imbecillis, sublata imbecillitate redditur potentia» [1].

[1] Ioannes a S. Thoma, *Op. et loc. cit.*, pp. 536-537.

«Circa distinctionem —addit— inter ipsam passionem et passibilem qualitatem *communis sententia est solum differre accidentaliter et penes causas extrinsecas* durationis, nam specifice *eiusdem rationis* sunt rubor cautionis, nam specifice *eiusdem rationis* sunt rubor causatus ex verecundia qui cito transit et causatus ex bono temperamento, qui diu durat» [1].

«Et differunt —concludit— (forma et figura) *iuxta communem sententiam solum accidentaliter*; dicit enim figura terminationem quantitatis seu modum illius praecise et quasi mathematice sumptum. Forma addit quod sit dicta terminatio cum debita proportione (et) quasi formositate: unde non abstrahit a sensibilibus qualitatibus, sed illis modificatur, et sic *figura formata* seu cum *proportione facta* dicitur forma» [2].

Certe ista consideratio contextus philosophici magnam vim exercet in mente obiectiva et aperta veritati. Quod si etiam illa quae a Philosopho appellantur *genera* non differunt specifice, cur differrent ea quae appellantur *species* et quidem *una simpliciter* species? Videtur ergo quod, si illa non differunt, *a fortiori* haec non differant essentialiter.

Ut praeteream quod parallelismus vel proportionalitas membrorum binarie positorum hunc sensum et non alium postulare videatur. Quia enim qualitas —ad differentiam substantiae et quantitatis quae sunt categoriae priores ipsa— habet quamdam latitudinem vel susceptiva est intensionis et remissionis seu magis et minus, ut hanc proprietatem quasi ab initio innuerit, possuit Aristoteles membra binaria quasi eamdem qualitatem in statu perfecto et completo vel solum quasi in fieri et imperfecto vel inchoato, ut eius latitudo ob oculos poneretur et sensibiliter appareret. Nec mirum si ita fuerit, quia qualitatem describit per *quale* seu per *concretum*, et consequenter modos concretos et exempla adhibet ut ex illis aliquo modo percipiatur essentia vel natura

[1] *Ibidem*, p. 538.
[2] *Ibidem*, pp. 538-539.

huius praedicamenti. Quia ergo id quod primo apparet in illo ad differentiam substantiae et quantitatis et —si vis— relationis —nam de relatione loquitur in Logica antequam sermonem instituat de qualitate—, est ista latitudo perfectionis et imperfectionis, ideo signanter et quasi in exemplo sensibili in quatuor typis distinctis qualitatis apposuit duo membra eiusdem realitatis specificae in duplici statu: imperfecto vel inchoato, et perfecto vel consummato.

Ut verum fatear, ista consideratio, si non probat, saltem vehementer suadet opinionem communem et traditionalem.

Adde insuper aliam considerationem maximi momenti. Si habitus et dispositio essentialiter differunt, dicendum est Aristotelem habuisse evolutionem mentalem circa hanc rem, ne dicam contradictionem. Si enim dicatur ipsum scripsisse Logicam post Physicam et Metaphysicam, cum in istis appellet *habitum* simpliciter *sanitatem*, quam inter exempla *dispositionis* ponit in Logica, deberet dici quod sententiam priorem retractavit aut correxit, si vere differrent specifice, quia non licet ab una ad aliam speciem transire; si vero non differant specifice, bene intelligitur illa communitas exempli seu realitatis, sine ulla specie correctionis vel contradictionis vel etiam imperfectionis in loquendo.

Quod si scripsit Physicam et Metaphysicam post Logicam, ut re vera videtur probabilius secundum criticos, tunc sententia definitiva seu ultima Aristotelis stat contra specificam differentiam, ut per se patet.

Quinimmo, etiamsi Logica eius fuisset ultimum opus, credendum esset magis textibus Physicae et Metaphysicae quam Logicae, quia ibi considerantur directe res vel essentiae, hic vero relationes rationis. Eo vel magis quod in Physica et praesertim in Metaphysica, tradidit definitionem habitus magis completam et exactam quam in Logica, ubi contentus est quadam simplici descriptione.

Nec iuvat dicere in favorem *novae* opinionis S. Thomae quod Aristoteles per totum V Lib. Ethicorum loquens de habitibus seu virtutibus nunquam eos appellaverit διαθέσεις, sed semper ἕξεις, nam cum virtutes sint *perfectiones* seu dispositiones *perfectae* quas in Logica dicit *habitus*, debuit semper appellare habitus, ut postulabat subiecta materia, sed nihil probat in favorem distinctionis specificae; eo vel magis quod Ethica videtur esse scripta ante Metaphysicam. Ista ergo observatio, quam valde ponderat Gillet, O. P., nihil videtur probare[1].

S. Thomas invocat in favorem suum exempla Aristotelis et communem modum loquendi quem Philosophus inducit. Dicit enim S. Doctor quasi paraphrasim Aristotelis faciens: «Si aliquis *imperfecte* habeat scientiam ut *de facili* possit ipsam amittere, magis *dicitur disponi* ad scientiam quam scientiam *habere*»[2]. Tamen Aristoteles scribit: «Scientia videtur ex eorum numero esse quae diutius permanent et difficulter amoventur *si vel mediocriter* scientiam aliquis consequutus sit, nisi forte magna mutatio fiat a morbo aut alio quopiam huiusmodi»[3].

Itaque certum est legenti Aristotelem dixisse sequentia: 1°, habitus dicitur qualitas firma et diuturna; 2°, dispositio appellatur qualitas quae facile amoveri et celeriter mutari potest, hoc est, minus firma et diuturna, nam Philosophus utitur nomine comparativo πολὺ χρονιώτερον καὶ μονιμώτερον (n. 4); 3°, habitus proprie sunt, secundum hoc, scientiae et virtutes, hoc est, habitus animae; 4°, dispositiones vero proprie sunt habitus corporis, ut color et frigus, aegritudo et sanitas; 5°, tamen istae dispositiones corporis, si ob temporis longitudinem quasi in secundam naturam transierint et difficulter moveri vel amitti possent, *dici possunt* habitus; 6°, similiter, habitus mentis, ut scientia, si quis non satis didis-

[1] Cf. M. S. Gillet, O.P., *La définition de l'habitude d'après Aristote*, apud «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», janvier, 1907, p. 97.
[2] S. Thomas, I-II, 49, 2 ad 3.
[3] Aristoteles, *Categ.*, cap. 6, n. 4.

cit et facile oblivisci potest, *dicuntur* dispositiones potius quam habitus; 7°, ergo habitus est in plus quam dispositio; 8°, ergo quicumque habet habitum habet ipso facto dispositionem, sed non e converso quicumque habet dispositionem eo ipso habet habitum.

Atqui, si differrent specifice non posset —neque per se neque per accidens— dispositio fieri habitus neque habitus dispositio, quia essentiae sunt immutabiles, et inconvertibiles. Unde et S. Thomas concedit quod, si non differant specie, dispositio potest fieri habitus; sin vero specifice differant non potest unum in alterum converti. Ergo ex quo Aristoteles in hoc textu admittit illam mutuam conversionem, videtur clare docuisse vel supposuisse quod non differunt specie inter se.

Adde etiam quod ad differentiam insinuandam adhibet terminum *comparativum*, sed eumdem utrobique, ut modo diximus. Item et illa propositio quod qui habet habitum habet et dispositionem, sed non e converso, quid, quaero, significat nisi quod habitus est in plus utpote perfectior, et consequenter quod qui habet plus habet id quod est minus, sed non e converso? Hoc autem non importat differentiam specificam inter terminos comparatos, sed potius supponit contrarium, nam omnis comparatio proprie dicta debet esse inter terminos homogeneos seu eiusdem speciei, sicut comparatur homo homini, non vero homo equo.

Concedi tamen debet quod secundum Philosophum, quia anima est firmior et fortior corpore, dispositiones animae, per se loquendo, sunt firmiores et fortiores dispositionisbus corporis; et propterea, si inter illas comparatio instituatur, illae dicuntur habitus, istae vero simpliciter dispositiones.

Sed hoc non probat directe intentum opinionis «novae», quia quando ponuntur exempla, debent seligi quae magis certa et clara sunt. Et hoc quidem fecit hic Aristoteles quasi diceret: ordinarie loquendo, dispositiones animae sunt firmiores et diuturniores, sicut et ordinarie

loquendo dispositiones corporis sunt debiliores et magis mutabiles.

Ceterum, si quid probaret iste modus loquendi, nihil aliud esset nisi quod habitus spirituales seu animae differunt specie ab habitibus corporalibus seu corporis, et hoc concedi potest sine difficultate; sed quaestio non est de hoc, sed inter habitum et dispositionem spirituales vel ipsius animae; sed in hoc casu videtur Aristoteles hoc negasse, quia dispositio potest fieri habitus et habitus potest fieri dispositio. Evidens est enim quod non est transmutatio dispositionis corporis in habitum animae neque habitus animae in dispositionem corporis; ergo oportet sumere verba Philosophi intra animam vel intra corpus solum; et sic, non modo non favet, sed potius adversatur «novae» opinioni.

Haec ergo omnia simul sumpta videntur ostendere veritatem opinionis «antiquae» et falsitatem opinionis «novae». Unde, ut sincere dicam, si S. Thomas adhuc vivens —per hypothesim— mihi permitteret dissentire a sua ultima opinione, libenter facerem [1].

Si cui tamen videretur nimis durum haec dixisse, potest iustificari S. Thomas hoc circiter modo: S. Doctor in Summa Theologica theologum agit. Iam vero theologus prae oculis habet potissimum habitus supernaturales, ut fidem, spem, caritatem, gratiam sanctificantem, et alia id genus quamplurima. Hi autem habitus causas habent firmissimas, nempe ipsum Deum, quo certe nihil fortius est et firmius cogitari potest. Coram ista firmitate omnes dispositiones fere nihil esse videntur. Unde statim menti S. Doctoris idea venit distinguendi specifice et essentialiter habitus —virtutes— et dispositiones. Et tunc in favorem suum trahere voluit Philosophum, non quidem ut eum falsificaret, sed ut participem faceret ideae altioris et profundioris quae humillimo Doc-

---

[1] De progressu mentis S. Thomae, cf. Caietanum, *In I*, 34, n. 11 fine.

tori, ut quid novum, affulsit, nec tamen voluit ut innovator apparere.

Et fortasse, theologice loquendo in habitibus supernaturalibus qui non acquiruntur nec disponuntur, sed simpliciter infunduntur omnes simul, thesis ista est vera, licet in mero ordine naturali vel philosophico non videatur respondere menti Aristotelis neque ipsi realitati habitus et dispositionis.

64. Quidquid ergo sit de veritate vel falsitate *opinionis «novae» S. Thomae,* si teneamus cum illo differentiam specificam inter habitum et dispositionem, *debemus explicare exacte quomodo differant et unde sumenda sit radix illius distinctionis.*

Inter thomistas nullus —quod ego sciam— melius Caietano hanc opinionem S. Thomae explicavit. Et quia fortasse expositio eius completa inclinare poterit animum legentis vel audientis in favorem illius «novae» opinionis —quod sane ego vehementer optarem—, liceat integrum eius commentarium in Aristotelem circa habitum et dispositionem transcribere.

«Differentiam —scribit— inter habitum et dispositionem tradit (Aristoteles) dicens habitum in hoc differre a dispositione quod habitus est qualitas difficile mobilis, dispositio autem est facile mobilis. Exempla habitus sunt scientia, ut Geometria, Arithmetica, etc., et virtus, ut iustitia, castitas; exempla dispositionis sunt calor, frigiditas, sanitas et aegritudo.

Et quoniam haec naturalia (physica) sunt entia, ideo more naturalium intelligendum esse docet quod habitus difficillime mobilis et quod dispositio facile mobilis est. Mos autem naturalium est quod talia semper fiunt, nisi impedimentum aliquod accidat; homo enim generat hominem nisi impedimentum aliquod sit et similiter oliva olivam: longioris quoque vitae sunt vegeti corpore quam debiles, contingit tamen ex aliqua infirmitate aliter evenire.

Et *similiter* habitus difficile mobilis est; contingit tamen ex aliqua infirmitate aliter evenire, et idem est iudicium quoad facilem mutabilitatem dispositionis. Propterea Aristoteles utrobique inseruit: «nisi forte»...

Circa differentiam inter habitum et dispositionem dubium praetactum ocurrit an sint duae species an una.

Quod enim non sint duae, sed una, ex textu dupliciter patere videtur: 1°, quia *expresse* dictum est: «*et una species* qualitatis est habitus et dispositio». Nec est curae an sit species specialissima, an sit subalterna; sufficit enim proposito quod non sint duae subalternae, nec duae specialissimae, sed quod unam diversimode significent; 2°, quia ea quae differunt accidentaliter tantum non differunt specie; in textu autem nulla alia differentia assignatur nisi accidentalis, scilicet facile et difficile mobile. Has siquidem differentias esse accidentales ex eo patet quod facilis vel difficilis mobilitas ad motum et passionem pertinet, ac per hoc qualitatis differentia essentialis esse non potest, utpote quae est extranei generis.

In oppositum est *auctoritas S. Thomae,* in I-II, q. 49, art. 2 ad 3, *ex cuius quaestionibus 49 et 50 fere omnia bona, quae in hoc praedicamento scribimus, sumpta sunt.*

Ad hoc dubium dupliciter respondetur:

Primo, secundum Boetium et Albertum, quod habitus et dispositio differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut Sortes puer et ipse vir; unde, secundum hanc viam, ideo coniunctione copulativa unit haec nomina Aristoteles dicens: habitus *et* dispositio, quia *eamdem rem* important. Duplici autem vocabulo eam significavit ad insinuandum duplicem modum essendi illius, scilicet perfecti et imperfecti.

Secundo, respondetur secundum S. Thomam quod habitus et dispositio sunt diversae species. Nec obstat Aristotelem dixisse *unam esse speciem,* quia hoc dixit ad insinuandum *genus proximum* habitus et dispositionis *non esse qualitatem,* sed quoddam subalternum vocatum ab antiquis *applicatio,* quae una species subalterna est, in qua uniuntur habitus et dispossitio.

Nec etiam impedit proposito quod facile aut difficile

moveri ad passionis genus pertineat, quoniam ad circumloquendum proprias rerum differentias, nobis ignotas, oportet accidentalibus proprietatibus uti; et hoc observatum est [1].

Ad claram autem notitiam sententiae S. Thomae nosse oportet quod alicui potest convenire esse facile vel difficile mobile dupliciter, scilicet ex ratione *speciei* vel ex conditione *individui* [2].

Illud dicitur difficile mobile *per se* seu *ex ratione speciei* quod *ex natura sua* vindicat sibi *causas difficile variationem compatientes*, ut scientia, cuius causae sunt lumen intellectus agentis et intellectus possibilis et praemissae quae se aliter habere non possunt.

Et similiter illud dicitur esse facile mobile *per se seu ex ratione speciei* quod *ex natura* sua vidicat sibi *causas facile transmutabiles*, ut sanitas, quae causatur ex calido et frigido, etc., quae propter alterationes continuas facile transmutantur.

Illud autem dicitur esse facile vel difficile mobile *per accidens seu ex conditione individui*, cui ex eo quod est *in hoc subiecto* sic disposito, etc., facile vel difficile transmutabile est, ut scientia quae ex se difficile mobilis est, per accidens tamen, ex eo quod est in hoc male disposito, inchoative, etc., facile mobilis est, et per oppositum infirmitas quae per se facile mobilis est, ex eo quod est sic firmiter radicata in hoc, difficile mobilis est.

Hae ergo qualitates, quae *difficile mobiles sunt ex ratione speciei, habitus* sunt; illae autem, quae *ex ratione suae speciei facile mobiles sunt, dispositiones sunt*; ita quod habitus et dispositio distinguuntur *specifice* per differentias circumloquutas per difficile mobile et facile mobile *ex ratione speciei.*

---

[1] Cf. etiam Dominicum Bañez, *In I*, q. 1, art. 6, notabili 4. Ed. Venetiis 1585, cols. 46-47.

[2] Cf. S. Thomam, I-II, 50, 1 ad 2.

Consentaneus autem Aristoteli magis sensus iste ostenditur ex tribus:

Primo, ex eo quod exemplariter declarans habitus et dispositiones, inter habitus nonnisi ea quae per se permanentia sunt numeravit, scilicet scientias et virtutes; et inter dispositiones similiter ea tantum quae facile transmutantur, ut calidum et frigidum, sanitatem et infirmitatem.

Secundo, ex eo quod dicit scientiam, *etiam mediocriter* sumptam, esse *habitum*, quod constaret esse falsum, quoniam scientia imperfecta dispositio esset, non habitus, si dispositio non differret specifice ab habitu.

Tertio, quoniam in particula sequenti expresse inducit *communem modum loquendi* ad probandum quod, quae *per se diuturna* sunt, sunt *habitus*; quae autem *per se cito transmutabiles* sunt, *dispositiones* sunt. Et arguit ex eo quod etiam ipsi habitus quando *debiliter* retinentur, *dispositiones vocantur*, ut ibi clarius patebit.

Nec obstat quod Aristoteles dicat quod infirmitas insanabilis habitus vocatur, quoniam ut ex dictis et dicendis in sequenti articulo patet, hoc est intelligendum *quoad modum, non quoad rem*...

Declaratam differentiam inter habitum et dispositionem *clarissime* probat ex communi loquendi usu, dicens hoc esse *manifestum*, quia in disciplinis quas habitus esse diximus, etiam *mediocriter* sumptis, habitus nomine uti non consuevimus quando non multum retinentes, sed facili mutabilitate eos habentes sunt aliqui; dicuntur siquidem tales peius vel melius *dispositi ad huiusmodi* disciplinas, puta Geometriam vel Physicam, magis quam geometrae vel physici. Differentia igitur inter habitum et dispositionem haec est: quod ille *ex se* sibi vindicat difficile posse moveri; haec autem facile.

Advertendum est hic: 1°, quod, quia multa conveniunt rei per accidens quae ex natura propria sibi non vindicat, ideo nihil prohibet inveniri habitum aliquem facile muta-

bilem in illo, et similiter dispositionem aliquam difficile in eo mobilem ex aliqua occurrente causa, et tunc contingit habitum esse, non dispositionem, sed *per modum dispositionis*; et similiter dispositionem esse, non habitum, sed *per modum habitus*. Scientia enim quae non firmiter retinetur, habitus quidem est, sed per modum dispositionis est, quia facile perdi ab illo potest; infirmitas vero iam firmiter radicata, dispositio quidem est, sed per modum habitus inest. Unde fit ut a talibus *modis* essendi potius quam a *naturis* rerum, infirmus habitus dicatur dispositio, et firma dispositio *dicatur* habitus, *etiam ab ipso Aristotele*, ut ex habitis hucusque patet.

Adverte, 2°, tu, novitie, quod difficile mobile et facile mobile, ut sunt *differentiae specificae* distinguentes habitus et dispositiones inter se et ut sunt *modi* essendi eorum, *aequivoce* dicuntur difficile mobile et facile mobile.

Primo namque modo *naturas* eorum constituunt et *definitionem* eorum ingrediuntur separarique ab eis non possunt, etiam per intellectum, sicut nec rationale ab homine et irrationale ab equo.

Secundo autem modo *accidentia* eorum sunt et *extranea* ab eorum naturis succedereque sibi invicem circa idem possunt, ut magis et minus circa calidum et frigidum se habent, etc...

Convenientiam habitus cum dispositione alio modo sumpta ponit. Unde advertendum sollicite est quod dispositionis nomine aequivoce utitur hic et superius.

Dupliciter siquidem sumitur dispositio: uno modo ut distinguitur contra habitum, et sic superius de ea habitus est sermo; alio modo, ut genus ad habitum et dispositionem praedictam, et sic sumitur hic, ubi dicitur quod habitum necesse est dispositionem esse, sicut hominem oportet esse animal: dispositionem vero, etsi contingat esse habitum, non tamen est necessarium; ut animal, etsi contingat esse hominem, non tamen necesse est esse hominem; potest enim esse leo». Hucusque subtiliter et egregie Caietanus [1].

Et secundum hoc posset optime reddi ratio horum nominum, «quia cum habitus dicatur ab habendo et res non habeatur nisi *firmiter teneatur*, dispositio non habet nomen habitus quoadusque *firmiter teneatur aut nos teneat*; nam in bonis et convenientibus *nos habemus habitum*, in malis vero et disconvenientibus *ipsi nos habent*» [2].

Ioannes a S. Thoma corroborare nititur istam expositionem Caietani, quando scribit: «facile et difficile mobile non est idem quod multum vel parum durare, hoc enim per accidens est. Potest enim aliquid, quod est dispositio, longo tempore durare, et habitus parvo; quia, cum duratio sit continuatio in esse, et hoc dependeat a causis *extrinsecis* conservantibus, plerumque aliquid, quod de se non petit causas immobiles et perseverantes, invenit in aliquo subiecto causam et dispositionem conservantem diu: sicut lux in aëre si luminosum diu perseveret, et actus videndi si voluntas diu applicat ad videndum, et aegritudo ordinaria si aliquis non utitur medicamento sed cibo saluti contrario.

Ergo non consistit ratio habitus in hoc quod difficile *removeatur*, sed quod difficile *mobilis* sit; nec quod dispositio facile *mutetur*, sed quod facile sit *mobilis* ex ordine sicilicet ad *causas suas intrinsecas, non ex aliquo extrinseco per accidens* faciente quod *actu* duret vel non duret.

Et sic videmus scientiam esse *ab intrinseco* habitum, quia procedit ex causis *evidentibus*, quae sunt *firmae*; et similiter virtutes, quia procedunt ex principiis practicis per synderesim notis et directis. Opinio vero et vitium *de se* habent causas *facilis transmutationis* in quantum illud est contra rationem, hoc cum rationis formidine» [3].

---

[1] Caietanus, *Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*, cap. de qualitate. Lugduni, apud Sebastianum Honoratum 1560, pp. 196-200.
[2] Dominicus Soto, *Op. et loc. cit.*, quaest. unica, p. 231.
[3] Ioannes a S. Thoma, *Op. et loc. cit.*, p. 535.

Et secundum hoc «negatur eamdem entitatem posse esse habitum et dispositionem ex natura sua et intrinsecis principiis, sed solum *quoad statum*.

Et Philosophus communiter attulit exempla secundum firmitatem vel facilitatem *ex parte status*, quia *notior* est, ut inde manuduceret ad *occultiorem*, quae est *ex vi naturae*. Et sic D. Thomas, I-II, q. 50, art. 1 ad 2, dicit quod Philosophus non appellavit sanitatem habitum, sed *ut habitum*, ut in graeco habetur; et eodem modo scientias non perfecte habitas non vocavit habitus *quoad statum*, licet non neget esse habitus *quoad naturam*» [1].

Revera istae expositiones Caietani et Ioannis a S. Thoma omnino conformes videntur doctrinae Aquinatis. Nam ipse in q. 50, art. 1 ad 2 dicit: «Dispositiones *corporales* non sunt *simpliciter* difficile mobiles, propter mutabilitatem *corporalium causarum*; possunt tamen esse difficile mobiles *per comparationem ad tale subiectum*, quia scilicet *tali* subiecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones (omnino facile mobiles).

Sed qualitates *animae* sunt *simpliciter* difficile mobiles propter immovilitatem *subiecti* (=obiecti proprii, quod est universale et necessarium).

Et ideo non dicit (Aristoteles) quod sanitas difficile mobilis *simpliciter sit habitus*, sed quod est *ut habitus*, sicut in graeco habetur; qualitates autem animae dicuntur *simpliciter habitus*.

Ad hoc facile respondetur quod Aristoteles alibi, scilicet in Physica et Metaphysica, vocavit sanitatem *habitum simpliciter*, ut ipsemet S. Doctor fatetur in illomet articulo, in fine corporis.

Praeterea, Philosophus non dicit praecisse *sicut* vel *ut habitus*, sed qualitatem *aequalem habitui*, vel potius *aequaliter* se habens ac ipse habitus (ἴσως —adverbium— ἕξιν) [2]. Licet negari non possit esse particulam quasi attenuantem affirmationem et exprimentem probabilitatem aut verisimilitudinem: unde et in editione Didot vertitur «fortasse».

---

[1] *Ibidem*, p. 536.

[2] Aristoteles, *Categ.*, loc. cit., n. 4.

Quod tamen negari nequit est modum loquendi obvium Philosophi non favere isti explicationi, ut fatetur ipse Ioannes a S. Thoma in verbis citatis: «Philosophus *communiter* attulit *exempla* secundum firmitatem vel facilitatem *ex parte status*», quae, ipso confitente, est quid *accidentale* seu non specificum.

Si ergo teneatur opinio «nova» S. Thomae, consequenter dicendum esset nullam qualitatem corporalem esse habitum specifice vel essentialiter aut proprie sumptum; et pariter neque opinio, neque vitium, neque fides humana essent habitus. Id quod thomistae libenter concedunt. Nam de corporalibus iam audivimus S. Thomam, cui omnino concinit Caietanus scribens: «nullus habitus proprie loquendo est in corpore, sed omnes sunt aut totaliter aut principaliter in anima. Intelligendo autem per habitum primam speciem qualitats (ut sic vel in genere), aliqui habitus sunt in corpore, ut sanitas et pulchritudo» [1]. Id quod etiam respondet opinioni S. Augustini supra relati, appellantis qualitates istas corporales potius *habitudines* quam habitus. Et fortasse auctoritas Augustini movit mentem S. Thomae.

De aliis vero dicit Ioannes a S. Thoma: «Quod attinet ad *opinionem* et *vitium* dicimus *probabilius videri* quod *non sunt habitus*, quia *ex natura sua* non habent firmam adhaesionem, sed cum formidine, licet ex multiplicatione actuum possint acquirere firmitatem quantum ad modum et *statum accidentalem*. Et ita aliquando D. Thomas docet ex actibus multiplicatis generari habitum opinativum, ut I-II, q. 51, art. 3 et q. 53, art. 1; sed loquitur de habitu *secundum modum, non secundum essentiam*; quia cum opinio non habeat principia immobilia et vi suae *speciei*, licet ratione alicuius *extrinsecae* causae possit *individualiter* firmari in aliquo subiecto, ideo simpliciter non est habi-

---

[1] Caietanus, *Op. et loc. cit.*, p. 99.

tus. Et idem dicendum de vitio, quatenus moralitatem habet contrariam rationi, et sic non habet firma principia, licet ex parte boni sensibilis possit *in sensualitate* firmari (non in intellectu vel voluntate) quod est *secundum quid* esse firmum.

Unde aliud est quod opinio possit habere *modum* habitus, idest *diuturnitatem*, et scientia non; aliud quod habeat *naturam* habitus, id est ex intrinseca natura et principiis habeat firmitatem» [1].

Et idem docet Dominicus Soto [2] et alii thomistae frequenter.

C. *Resolutio*

65. Inde ergo habetur haec explicatio: in hac formula «qualitas, difficile vel facile mobilis», facile aut difficile transmutabile potest intelligi duplicter: uno modo, per se, ratione speciei, quoad substantiam vel essentiam vel rem (=ex parte causarum propriarum), et tunc specifice et essentialiter differunt; alio modo, per accidens, ratione individui, quoad modum vel statum (=factum maioris vel minoris inhaerentiae), et tunc sunt differentiae accidentales. Ponit autem Aristoteles formulas redolentes hunc statum, ut a visibilibus et facilioribus doctrinam trahat.

Licet ergo dicamus novam istam doctrinam S. Thomae non contineri in his verbis Aristotelis, fatendum tamen est eam esse quoad se veram et postulari a natura rerum.

---

1 Ioannes a S. Thoma, *Op. et loc. cit.*, pp. 535-536.

2 Dominicus Soto, *loc. cit.*, p. 231a. Tullius Cicero describebat habitum hoc modo: «Habitum autem appellamus animi aut corporis *constantem* et *absolutam* aliqua in re perfectionem, ut virtutis aut artis *perceptionem* alicuius aut quamvis scientiam; et iterum corporis aliquam commoditatem, non natura datam, sed studio et industria partam» (*De inventione Rhetorica*, lib. I, cap. 25, ed. cit., t. I, p. 28). Vide *ibidem*, cap. 24, p. 27. Et alibi: «habitus autem... in aliqua *perfecta et constanti* animi aut corporis *absolutione* consistit, quo in genere est virtus, scientia...» (*Ibidem*, lib. II, cap. 9, p. 70).

Nam oportet res considerare secundum causas proprias. Iam vero sunt quaedam qualitates seu modi se habendi qui de se —specifice— habent principia et causas firmas et stabiles et incommobibiles, ut scientia et virtus, maxime autem virtutes supernaturales; aliae vero e converso de se sunt valde mobiles, utpote corporales, facile nempe corruptibiles et alterabiles ut sanitas, pulchritudo et alia huiusmodi. Sumentes ergo mobilitatem vel immobilitatem non mere empirice, sed causaliter et radicaliter, tunc differentias specificas constituunt, neque potest evolvi una in aliam.

66. En ergo *synthesis positionis S. Thomae*:

α) *Dispositio* sumitur *dupliciter*: a) *communiter*: genus proximum ad habitum et dispositionem *proprie* dictam; b) *proprie*, ut contradistincta ab habitu; et tunc est vel: 1) *accidentaliter*, sicut perfectum et imperfectum, ita ut una fit altera: dispositio fit habitus et vicissim; 2) *essentialiter*, secundum causas, quae si sint facile transmutabiles seu mobiles=dispositio; si vero sunt necessariae seu immobiles=habitus. Quo in casu dispositio non fit habitus nec a converso.

Ex quo ultimo sequitur quod: a) omnes dispositiones corporales non sunt habitus; b) opinio, fides humana, vitium animae, non sunt habitus ratione sui, licet forte ratione status vel individui habeant modum habitus.

β) *Quoad problema de authenticitate aristotelica positionis S. Thomae*:

a) *Contra S. Thomam* stant: 1) omnes commentatores graeci, laborantes super textum authenticum; 2) omnes commentatores latini usque ad S. Thomam, et postea Vazquez et Suarez; 3) commentatores illi expresse super textu Philosophi, S. Thomas in alio opere et quasi alia occasione et finalitate.

b) *Pro S. Thoma*: 1) S. Thomas aequivalet omnibus vel omnes superat, atque ob oculos habebat textum grae-

cum vel interpretem graecum; 2) super meliorem textum quam alii latini laboravit; 3) isti articuli aequivalent vero commentario super primam speciem qualitatis.

γ) *Ipse textus Aristotelis favet opinioni traditionali*:

a) *Textus* tenet: *una species*.

b) *Contextus* vero: 1) *grammaticalis*: Alia membra appellantur *genera*, et tamen non differunt specie quae sub ipsis continentur. De cetero *differentiae* inter habitum et dispositionem exprimuntur terminis *comparativis*, non positivis absolutis. Ergo differentia gradualis.

2) *Philosophicus* autem: primo, in hoc opere *logicali*, et *in istomet capitulo*: ceterae omnes qualitates non differunt specie et tamen appellantur genera. Ergo a fortiori haec prima, quae appellatur species, et insuper admittit convertibilitatem mutuam. In *tractatu categoriarum* duo prima genera non suscipiunt magis et minus, bene vero qualitas, et expressit iam per duo membra eiusdem speciei in diverso gradu. Secundo, *in aliis operibus* Aristotelis: In Physica et Metaphysica vocat habitum sanitatem. Ceteris paribus magis credendum est Physico et Metaphysico quam Logico, et sic non oportet evolutionem vel retractationem aut contradictionem supponere in Philosopho, quod aegre obtinetur in casu contrario.

δ) *Problema obiective et absolute inspectum*. Qualitates primae speciei possunt considerari dupliciter:

a) *Absolute*, et tunc aliae sunt *naturales*, sive *corporales*, ut sanitas et aegritudo, pulchritudo et deformitas; sive *spirituales*, ut scientia et virtus moralis; aliae sunt *supernaturales*, ut gratia et virtutes infusae, quae sunt semper spirituales.

b) *Comparative*, et tunc: 1) comparando spirituales corporalibus, specifice differunt et natura sua habent immutabilitatem et firmitatem ex causis necessariis vel incorruptibilibus, et hoc multo magis in supernaturalibus; 2) ergo relative ad spirituales, corporales non merentur nomen habitus, sed potius dici deberent dispositiones; tamen inter se et secundum quid una est firmior altera, et vocari posset habitus; sed simpliciter solum spirituales, et maxime supernaturales sunt habitus.

Neque hoc esset alienum a mente Aristotelis, quia expresse dicit scientiam (habitum vel qualitatem spiritualem), etiamsi mediocriter vel imperfecte habeatur, esse diuturnam et firmam.

ε) *Unde ita concludendum videtur*:

a) Qualitates spirituales, etiam imperfectae vel in minimo gradu sunt de se fortiores et diuturniores quam corporales, etiam in gradu maximo; et hac de causa possunt appellari habitus omnes illae.

b) Qualitates corporales sunt magis vel minus firmae et immobiles; et sic perfectae vel perfectiores possunt dici habitus, imperfectae possunt dici dispositiones.

c) Qualitates spirituales suscipiunt gradus; et ideo quae est in gradu perfecto vel maximo dicitur habitus; dum quae est in gradu imperfecto vel minimo dici potest dispositio.

Ergo:

a) quia corporales et spirituales differunt specifice, inter illas non datur mutua conversio.

b) quia corporales inter se non differunt specifice, convertuntur mutuo seu una fit alia.

c) quia spirituales eiusdem generis subiecti non differunt specie inter se, una potest converti in aliam seu fieri alia.

§ III

AD DIFFICULTATES ARTICULI

67. Et sic patet responsio ad obiectiones articuli. *Ad tertiam* enim, quod scilicet «difficile mobile» non possit esse differentia qualitatis cum pertineat ad genus motus,

modo supra dictum est. *Ad primam* vero et *secundam*, quod scilicet omnis qualitas est dispositio bona vel mala substantiae, ideoque huiusmodi ratio boni vel mali non potest esse differentia alicuius speciei qualitatis, respondetur *distinguendo*: Secundum istas qualitates dicitur subiectum bene vel male dispositum, formaliter sumptas ut tales qualitates, *nego*; fundamentaliter sive secundum radicem, secundum quam primo et per se dicunt ordinem ad naturam, *concedo*. In ratione enim habitus includitur *bene vel male*, quod quidem dicitur *de ipsa natura* quae est *finis*. Ergo omnis dispostio, quaecumque sit, disponens subiectum bene vel male, oportet quod per se primo dicat *ordinem ad naturam* inquantum secum trahit illud bene vel male, licet, ut abstrahit a bono vel malo, nullum ordinem dicat, vel saltem non ad naturam primo et per se.

Sic ergo color et frigus, forma et figura quatenus iuvant vel concurrunt aliquo modo ad hoc quod subiectum, v. gr. homo bene vel male se habeat secundum sanitatem vel pulchritudinem, dicunt ordinem ad naturam, et sic reductive sunt habitus quasi principia quaedam alicuius habitus corporalis; licet sint in alia specie qualitatis. Nihil enim impedit quominus una eademque realitas sit directe in una specie et reductive in altera, sicut etiam accidit relate ad ipsa praedicamenta: esset autem impossibile si ex aequo vel eodem modo eademque ratione sub diversis speciebus vel generibus contineretur.

Art. 3.-Utrum habitus importet ordinem ad actum

§ I

PRAENOTAMINA

68. Quia ex articulo praecedenti constat primam speciem qualitatis seu habitum et dispositionem dicere ordinem *immediatum* ad ipsam naturam subiecti quod afficit, determinandum superest utrum ille ordo ad naturam sit cum exclusione ordinis ad operationem, et dato

quod hunc ultimum ordinem non excludat sed admittat vel includat, utrum illi duo ordines se habeant ex aequo, idest aeque immediate, vel subordinate, ita quod unus sit immediatus et alter quasi mediatus vel consequens ad primum.

Praeterea, ut supra innuimus, in hoc tractatu est sermo de *principiis* humanorum actuum. Si ergo deprehenderetur quod habitus nullum ordinem dicat ad actum, eo ipso tractatus de habitibus excludendus esset a morali consideratione. Ut ergo ista difficultas solvatur simulque ratio propria *instrumenti* vel *utilis*, quam habitus praesefert, explicetur, S. Doctor hunc articulum tertium posuit, ut constat ex dictis circa ordinationem articulorum istius quaestionis.

A. *Sensus terminorum ac quaestionis*

69. Sensus autem quaesiti in hoc articulo sat clare exprimitur in titulo eius, qui eodem modo formulatur hic et in distributione articulorum generali, scilicet, utrum habitus importet ordinem ad actum.

Habitus, nempe prima species qualitatis, quae per ordinem ad naturam subiecti primo et per se dicitur.

Importet (=in-portet), *secum* et *in se* ferat, non quasi aliunde impositum, sed ex propriis quasi visceribus erutum vel emanatum necessario, saltem sicut *proprium* profluit et inhaeret proprio subiecto; *ordinem*, scilicet inclinationem, pronitatem, destinationem vel orientationem naturalem et necessariam; *ad actum*, secundum seu operationem, quae est actus simpliciter, prout distinguitur ab actu primo vel forma seu natura, ad quam constat ex articulo praecedenti habitum dicere ordinem.

Unde constat *sensum articuli* esse istum: utrum habitus sit essentialiter propter operationem, seu: utrum habitus sit essentialiter operativus.

Iam vero, *ex una parte* videtur quod habitus non importet seu non dicat ordinem ad operationem. Nam:

a) Unumquodque est essentialiter *operativum* in quantum est *in actu*. Atqui habitus non est essentialiter in actu, quia esse «in habitu» distinguitur contra esse «in actu». Ergo habitus non est essentialiter operativus, et consequenter *ordo ad actum* non debet poni in eius definitione.

b) Id quod ponitur per se primo in definitione unius speciei non debet poni in definitione alterius speciei, quia diversarum specierum diversae debent esse definitiones. Atqui «ordo ad actum» ponitur per se primo in definitione potentiae, quae est secunda species qualitatis, et definitur: *principium actionis vel operationis*. Ergo «ordo ad actum» non debet poni in definitione habitus, qui est prima species qualitatis.

Et *confirmatur* istud argumentum, quia «ordo ad operationem» per se primo convenit potentiae. Ergo ceteris quibus convenit, debet convenire per posterius aut secundario. Si ergo in definitione habitus poneretur «ordo ad operationem» sicut ponitur in definitione potentiae, talis ordo conveniret habitui per posterius, et tunc non esset amplius prima species qualitatis, sed post potentiam.

c) Quod est de ratione vel definitione habitus debet convenire omni habitui. Atqui «ordo ad actum» non convenit omni habitui, nam sunt aliqui habitus, ut sanitas et pulchritudo et macies, qui non important talem ordinem operativm seu dynamicum, sed potius ordinem entitativum vel staticum. Ergo «ordo ad actum» non est de ratione vel definitione habitus.

70. *Ex alia parte* videtur quod «ordo ad operationem» debeat poni in definitione habitus. Nam magni viri atque doctissimi tum in Sacra doctrina tum in rationalibus disciplinis posuerunt talem ordinem in definitione habitus.

Sic Augustinus, egregius inter omnes Doctores Ecclesiae[1], ponit talem definitionem: «Habitus est *quo* aliquid *agitur* cum opus est».

Similiter Averroes, qui per antonomasim appellatur Commentator Aristotelis, dicit: «habitus est *quo* suis *agit* cum voluerit».

Quin etiam et Philosophus per excellentiam, Aristoteles, *aequivalenter* —si non formaliter sicut Augustinus et Averroes— hunc ordinem ponit in sua definitione, dum dicit quod «habitus est dispositio qua subiectum se habet bene vel male in seipso vel in ordine *ad aliud*», hoc est ad finem vel *operationem*.

Ergo «ordo ad operationem» videtur esse de essentia vel ratione habitus.

B. *Sententiae*

71. Circa istam quaestionem sunt *tres* positiones fundamentales theologorum, quarum duae sunt extremae et altera est media.

Una positio *extrema* est Aureoli, Durandi et, ut videtur, Scoti, iuxta quos *nullus habitus est essentialiter operativus*, saltem si loquamur de habitibus naturalibus vel acquisitis, ut notat ipse Durandus[2], quia per se loquendo non influunt neque in substantiam neque in modum operationis, neque etiam in bonitatem vel malitiam moralem, nisi forte aliquando per accidens.

Istorum argumenta —quia nimis longum et absque magna utilitate esset ad litteram referre —videri possunt sive apud ipsum Durandum[3], sive apud Capreolum[4] et Caietanum[5].

---

[1] S. Thomas, *Contra errores graecorum*, prooemio.
[2] Durandus, *III Sent.*, d. 23, q. 2, Ed. Lugduni 1533, fol. 161, col. 3.
[3] Durandus, *loc. cit.*, q. 1-4, fol. 161-162.
[4] Capreolus, *Defensiones*, I Sent., d. 17, q. 1, art. 2. Edit. Paban Pègues. Turonibus 1900, t. 2, pp. 75-76; et III Sent., d. 23, q. 1. a. 2, t. 5, pp. 289-292.
[5] Caietanus, *Super h. art.*, n. 2.

Secundum istam positionem ergo «ordo ad actum» non debet poni in definitione habitus, qui propterea non est principium operationis proprie dictum, sed sola potentia operativa aut, si mavis, sola essentia quae est immediate et per se operativa; non enim isti auctores videntur ponere distinctionem essentialem inter animam eiusque potentias.

72. In altero *extremo opposito* stat positio Suarezii, secundum quem *omnis habitus est per se primo operativus*, imo ait *nullum esse habitum entitativum*; id quod omnino sequitur ex eius positione supra relata circa species qualitatis. Habitus ergo omnis non dicit essentialiter ordinem ad naturam, sed ad operationem, quin etiam, dispositio est ipsa operatio.

Ad obiectionem enim «quia videmur supponere *nullum* esse habitum qui non sit operativus vel, si latius loquamur, qui non sit affectio vel dispositio potentiae operativae», respondet «habitum proprie sumptum et prout distinguitur ab aliis speciebus qualitatis esse qualitatem *operativam*, non quae dat primam vim operandi, sed conferens potentiae —ut sic dicam— *habilitatem* ad operandum» [1].

Unde et habitum definit: «quaedam species qualitatis *proxime* ordinata ad iuvandum *potentiam* in operatione sua» [2]. Et paulo infra: «qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto *per se primo ordinata ad operationem*, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam» [3].

Et quia sic dicendo videtur difficile videre differentiam inter habitum et potentiam, sequentia verba addit, scilicet: «non tribuens primam facultatem operandi», sicut potentia nuda, «sed adiuvans et facilitans illam».

En quomodo ipsemet Suarezius exponit ista verba:

---

1 Suarezius, *Disp. Meta.*, disp. 42, sect. 4, n. 19. Opera, edit. Vives, t. 26, p. 620.

2 *Disp.* 44, prol., p. 663.

3 *Ibidem*, sect. 1, n. 6, p. 664.

«Addimus vero huiusmodi qualitatem debere esse *per se primo ordinatam ad operationem*, quia, ut in initio disputationis notavi, agimus de propriis habitibus, re ipsa et essentia distinctis a ceteris speciebus qualitatis; huiusmodi autem *nulli sunt nisi illi qui propter operationem* fiunt. Nam, si aliquae qualitates vocantur habitus eo quod bene vel male ac stabiliter disponant subiectum in ordine ad *esse*, illae secundum propriam essentiam magis pertinent ad *passibiles qualitates*...

Quia vero *commune* hoc est ipsis potentiis in quibus habitus resident, addimus in definitione habitus non ordinari ad operationem ut primam facultatem operandi. Ubi per *primam facultatem* non intelligimus solum principium principale seu radicale operationis quod est anima, sed *proximam* facultatem, quae absolute confert primam potentiam operandi; hanc enim supponit habitus, ut diximus et illam iuvat et promovet, ut facilius operetur.

Atque ita satis constat quid sit habitus in communi. Et quamvis in explicanda descriptione, ad habitus acquisitos *praecipue* respexerimus, tamen *ex se communis est, etiam infusis*, nam etiam *per se primo* ordinantur ad operationem, et quamvis non dent solam facilitatem, sed simul aliquo modo facultatem et connaturalitatem operationis, tamen absolute praerequirunt priorem potentiam proximam eamque elevant ad tale genus operationis» [1].

73. Denique tertia sententia, *media inter duas praecedentes*, est Aristotelis et S. Thomae, quos unanimiter sequuntur thomistae et multi alii. Iuxta hanc positionem omnis habitus per se primo seu immediate dicit ordinem ad naturam subiecti in quo est. Iam vero ista natura subiecti vel est immediate operativa, nempe consistit in ipso ordine ad actum, vel non est immediate operativa. In hoc casu «ordo ad actum» non convenit habitui per se primo, sed solum per se secundo seu mediate, nempe mediante ulteriori ordinatione naturae subiecti ad actum,

---

1 *Ibidem*, nn. 7-8, p. 665.

quia omne ens est propter operationem; in primo casu autem dicit ordinem immediatum ad actum non quidem ex ratione pura habitus, sed quia subiectum eius est immediate operativum, hoc est, ratione subiecti in quo est.

Et quia nulla substantia creata est immediate operativa, sed operatur mediantibus potentiis ab ea realiter et essentialiter distinctis, ideo nullus habitus afficiens immediate substantiam vel partem substantiae (materiam vel formam seu corpus vel animam in nobis) est per se primo operativus, sed entitativus; dum e contra omnes habitus recepti in potentiis animae sunt operativi ratione naturae ipsarum potentiarum, et ideo dicuntur habitus operativi.

Sic ergo, «ordo ad actum» debet poni in definitione essentiali habitus operativi, de quo praedicatur in «quid», sed in definitione habitus entitativi debet poni secundario seu per se secundo, quia non intrat immediate eius essentiam, sed de ea praedicatur in «quale necessario», ut eius proprietas, sicut mortalitas vel risibilitas praedicatur de homine. Si vero consideremus habitum in tota sua latitudine, abstractione facta quodammodo a subiecto in quo est, sic debet poni uterque ordo et ad naturam et ad operationem, ita tamen ut ordo ad operationem sit posterior et quasi consequens ad primum, prout revera fecit Aristoteles in definitione supra relata.

Unde verum est habitum simul dicere ordinem et ad naturam et ad operationem, sed non eodem modo, quia ad naturam per se primo seu essentialiter, ad operationem vero quasi per se secundo, hoc est, necessario, sed non stricte essentialiter, sed eo modo quo ordo ad operationem dicitur de ipsa natura.

Id quod revera est quasi per se notum; nam certum est ex articulo praecedenti habitum dicere ordinem immediatum seu per se primo ad naturam subiecti; certum est etiam naturam non esse immediate operativam in quantum est natura, licet aliqua natura, pura natura potentiae sit immediate operativa; certum est tertio quod,

quando duo essentialiter differunt, nequit idem ex aequo illa duo respicere, sed secundum prius et posterius. Cum ergo habitus ut habitus dicat ordinem per se primo ad naturam, non necessario dicit ordinem per se primo ad operationem; quod si natura illa quam afficit dicat et ipsa ordinem immediatum ad operationem, tunc habitus etiam dicit, non quia habitus, sed quia habitus illius naturae. Unde, si non secundum rem, saltem secundum rationem et definitionem habitus non dicit per se vel ratione sui ordinem immediatum et essentialem ad operationem.

Attamen, quia natura est necessario propter operationem, vel propter operatum, sicut propter finem, ideo et habitus est necessario —per se secundo— propter operationem, et ideo addi potest secundo loco in definitione habitus, non quasi de essentia, sed quasi consequens ad essentiam necessario.

Nec mirum si ita fiat, quia accidentia non possunt stricte definiri definitione omnino essentiali, nisi per additionem aliquam, ut in Logica docetur.

74. Audiatur *Ioannes a S. Thoma,* qui rem hanc optime explicat: «Probatur sententia Aristotelis et D. Thomae tum a posteriori tum a priori.

A posteriori quidem, quia non omnes dispositiones vel habitus sunt operativi vel operantur; ergo non potest prima et per se formalitas eorum consistere in ordine ad operationem.

Antecedens vero probatur tum in dispositionibus *corporis,* tum *animae.*

In corpore sanitas et pulchritudo ponuntur a Philosopho, in VII Physic., inter dispositiones seu habitus; neutra tamen consistit in activitate seu vi operativa, sed in commensuratione temperamenti.

Similiter gratia, in opinione quae illam ponit in essentia animae distinctam a caritate, est habitus, et tamen operativa non est, sed solum sanctificativa et participativa divinae naturae.

Species etiam intentionales in hac prima specie dispositionis vel habitus ponuntur, nec enim habent aliam ad quam reducantur, et tamen species non sunt per se primo virtutes activae, sed repraesentativae et vicariae obiectorum.

Et dato quod species *impressae*, quia actuant potentiam ex parte principii et foecundant ad eliciendam cognitionem, efficientiam habeant in ipsum actum, tamen species *expressae* quae solum repraesentant terminative efficientiam non habent in ipso intellectu.

Ergo *ex genere suo* dispositio et habitus non dicunt vim activam et efficientem, et consequenter neque ordinem ad actum seu operationem. Quod vero *ex genere suo omnis* dispositio dicat convenientiam vel disconvenientiam, bene vel male, ad naturam ex consequenti ratione declarabitur.

A priori autem sumitur probatio huius *ex ipso munere dispositionis*, quod est determinare seu ordinare aliquid ad aliquam formam vel finem obtinendum vel non amittendum. Unde in V Met. dicit Aristoteles quod dispositio est ordo habentis partes. Quod non intelligitur solum de partibus quantitativis et materialibus, sed etiam de *virtualibus*. Ubi enim aliqua multiplicitas est ordinanda vel reducenda ad aliquid, dispositione opus est.

Et videmus hoc munus dispositionis quando aliqua materia disponitur ad formam abiiciendo unam et introducendo aliam; oportet enim disponi materiam, quia oportet ordinari de una forma ad aliam et determinari indifferentiam materiae, quae est ad plura, ad hanc formam suscipiendam potius quam ad illam. Si ergo proprium munus dispositionis est ordinare et determinare ad aliquid, ergo proprium munus eius est convenienter vel disconvenienter, bene vel male, se habere in subiecto vel natura, quae ad aliquid ordinatur, siquidem ordo ad aliquam formam vel ad aliquem finem convenientiam vel disconvenientiam importare debet.

Nam ordo in praesenti non dicit solam habitudinem seu respectum, sed ordinationes; ideo enim dicitur a

Philosopho quod dispositio est ordo inter partes, quia inter partes non solum datur relatio et habitudo, sed etiam *coaptatio et ordinatio* qua unumquodque in ordine sibi debito collocatur et ponitur, et hoc dicitur dispositio quasi *debita positio*, qua unum ponitur ubi debet vel opposito modo et indebite. Et ita dispositio dicitur ordo inter partes, idest ordinatio et coaptatio aut *positio debita* inter plura. Qua ratione etiam in ipsis potentiis animae et in rebus quibuscumque ubi aliqua multitudo est collocanda et ponenda seu determinanda dispositio habet locum, quia si potentia est indifferens ad plura, ut ad plures actus vel formas, oportet quod erga illa plura detur ad aliqua determinatio et coaptatio, nec solum sit ordo et respectus ad illa quasi in confuso et in communi, sed determinetur in particulari erga hoc et illud. Sic (autem) determinari et ordinari dispositio est, idest debita positio et coaptatio. Ubi autem est debita vel indebita commensuratio et coaptatio est ratio convenientis aut disconvenientis, boni vel mali.

Quare ex hoc decernitur quod munus dispositionis seu habitus non sit primo et per se ordo seu respectus activitatis ad operationem, sed convenientia vel disconvenientia commensurationis et coaptationis *in ipsa natura* seu subiecto disposito ad aliquam formam vel finem.

Imo, quando habitus vel dispositio ponitur in potentia activa, perficiendo et quasi actuendo ipsam, adhuc *principaliter* non constituit ordinem ad actum, sed coaptationem et debitam commensurationem erga talem actum seu operationem. Supponit enim habitus potentiam habentem ordinem indifferentem de se et quasi potentiam ad plures actus seu operationes; haec enim sola capax est habituum. Unde habitus non habet necesse addere ordinem seu respectum ad talem actum; sed solum id quod erat in confuso et indifferens explicare et actu determinare ipsa consuetudine et multiplici labore aut determinatione aliqua ad talem actum determinate et in particulari; ex quo tamen *consequenter* ipsa activitas perficitur et acuitur potius determinatione et ordinatione activita-

tis quae erat indifferens ad plura quam superadditione activitatis ad activitatem potentiae, sed ordinatione et determinatione indifferentiae.

In aliis vero subiectis, quae non sunt potentiae activae, magis constat quod dispositio superaddita non addit ordinem ad operandum, quia non hoc exigit natura illius subiecti.

Unde fit quod habitus infusi, quia non solum coaptant et commensurant potentiam ad actus ad quos ex sua natura dicebat ordinem, sed etiam *elevant* ut de novo ordinem importet positive et actualiter ad quod antea solum dicebat obedientialiter, magis accedunt ad rationem potentiae et habent modum quemdam potentiae, quatenus in ipsa potentia naturali non supponunt respectum et ordinem positive et actualiter ad operationes supernaturales, sed solum obedientialiter, et ideo habitus superveniens elevat et praebet primo et immediate hunc positivum ordinem, non solum vero coaptat et determinat praehabitum.

Dicitur tamen simpliciter habitus, licet habeat hunc modum potentiae, quia etsi non praesupponat proportionatum et positivum ordinem ad illam operationem supernaturalem, praesupponit tamen obedientialem et radicalem, illamque determinat et coaptat elevando ad superiorem ordinem quem antea nondum actualiter respiciebat» [1].

Et infra addit: «Quia *altior et superior* est ratio habitus seu dispositionis quam ratio operativi, oportet quod ante ipsam rationem operativi seu ante ordinem ad actionem quam primo respicit potentia, deinde adjuvat seu ordinat dispositio et habitus, reperiatur in habitu *communis* ratio quae respicit naturam quatenus convenienter aut disconvenienter ordinat eam aut disponit ad finem suum, sive quoad esse sive quoad operari. Unde sub hac ratione, etiam quando afficit potentiam eamque perficit

[1] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, in I-II, hoc loc., disp. 13, art. 1, nn. 9-11.

in quantum *natura* quaedam est, talis potentia afficitur ab habitu convenienterque disponitur iuxta id quod talis exigit *natura*, scilicet ad operandum, ita quod habitus, etiam operativus, etiam adiuvans potentiam, *magis* in ea attendit *naturam quae est*, quam id *ad quod* est, quamvis et hoc *necessario* debeat attendere, quia *ad hoc* est illa natura potentiae.

Constat quoque ex hoc legitima differentia inter potentiam et habitum. Etenim potentia *directe et per se primo* respicit actionem seu operationem tamquam principium elicitivum eius; habitus vero de se solum respicit debitam convenientiam vel disconvenientiam ipsius *naturae* seu principii elicitivi; et quando est habitus seu dispositio ipsius potentiae operativae, habitus dicit ordinem ad actum, quia dicit ordinationem et convenientiam talis potentiae in ordine ad suum finem, qui est operatio.

Et ita uterque, tam habitus quam potentia, specificantur per ordinem ad actum et obiectum actus, sed *diversimode*: potentia directe respiciens ipsum actum ut principium elicitivum eius; habitus directe respiciendo convenientiam et debitam ordinationem seu commensurationem potentiae ad eumdem actum eliciendum, quatenus tollit confusionem aut potentialitatem aut determinat seu actuat indifferentiam et potentialitatem eius ad talem operationem, et sic virtutem eius perficit *debite commensurando*. Non autem primo et per se respicit actum ut principium elicitivum in ea linea et ordine quo potentia, etiam per modum facultatis superadditae, sed tantum proportionans aut debite commensurans potentiam ad operandum, quod totum ad convenientiam vel disconvenientiam pertinet talis *naturae*, scilicet potentiae, cuius *natura* est ordinari ad operationem» [1].

C. *Critica positionis Suarezii et Nominalistarum*

75. Ceterum, quoad *Suarezium*, sat est dicere positionem suam oriri ex falsis principiis, ut supra ostendimus.

[1] *Ibidem*, nn. 24-25.

Praeterea, si vera esset eius sententia, sequeretur quod in ordine naturali seu habituum acquisitorum habitus non agerent in substantiam actus, sed solum in modalitatem, quod tamen Suarez non admittit; in ordine autem supernaturali seu habituum infusorum introducit potentiam obedientialem activam et supernaturalitatem modalem tantum quae sane magna secum ferunt inconvenientia.

Attente autem consideranti apparet perfectionem collatam potentiae per habitus esse multo maiorem et profundiorem in positione S. Thomae quam in positione Suarezii, nam illa perficit radicem seu naturam; haec vero motionem eius tantum quae est veluti ramus aut superficies potentiae. Et inde etiam est quod in sententia S. Thomae habitus evadit vere connaturalis et similiter eius operatio, dum e contra in sententia Suarezii habitus esset quid valde artificiale, ad modum vestimenti extrinsecus adiacentis eiusque influxus in potentiam esset superficialis et collateralis et potius in effectum quam in causam.

Certe, in his sicut in multis aliis, mentalitas suareziana omnino aliena est a mentalitate thomistica et aristotelica.

76. Sed omnino falsa deprehenditur positio *Aureoli* et *Durandi*; nam certe sensu et experientia constat habitus influere efficienter in operationem. Sic scientia vel ars medicinae est habitus quidam et nulli dubium est quin per talem habitum medicus sanat, ita ut qui non habeat, loco sanandi occidat. Similiter artifex operatur secundum ideam quam habet de re facienda, atque ideo in definitione eius ponitur operatio: est enim ars recta ratio *factibilium*, sicut et prudentia est recta ratio *agibilium*. Atque in ordine morali patet quod ille qui habitum habet virtutis operatur virtuose opera virtutis; qui vero habitum vitiosum contraxit fere non potest se continere a peccatis committendis. Et in ordine virtutum intellectualium idem manifeste apparet; ita ille qui perfecte callet aliquam linguam, bene et dulciter loquitur; qui vero illam ignorat vel non perfecte possidet, balbutiens et aspere et lento modo loquitur; et idem dic de quacumque arte, ut scribendi, pingendi, laborandi, philosophandi. Habitus ergo esse activos seu causas efficientes actuum experientia continua externa et interna cognoscimus.

«Si quis autem —dicit optime Caietanus— negaret sensum (vel experientiam) propter rationem aut auctoritatem..., non solum ineruditus, sed *inerudibilis esset*» [1].

§ II

RESOLUTIO QUAESTIONIS

77. CONCLUSIO PRIMA: *Omnis habitus in quantum est habitus importat aliquo modo ordinem ad actum secundum.*

78. *Probatur.* Omne id quod importat ordinem convenientiae vel disconvenientiae ad naturam rei, importat aliquo modo ordinem ad actum secundum. Atqui omnis habitus ratione sui importat ordinem convenientiae vel disconvenientiae ad naturam rei. Ergo omnis habitus ratione sui vel natura sua importat aliquo modo ordinem ad actum secundum.

Maior constat, quia omne id quod importat ordinem ad id quod ulterius ordinatur aliquo modo ad actum secundum, importat aliquo modo ordinem ad actum secundum. Atqui natura rei importat ordinem ad finem, qui est actus secundus, hoc est, operatio (=pro immanentibus) vel operatum (pro transeuntibus), ad quod pervenit aliquid per operationem. Ergo omne id quod importat ordinem convenientiae vel disconvenientiae ad naturam rei, aliquo modo importat quoque ordinem ad actum secundum.

1 Caietanus, *In h. l.*, n. 9.

Natura enim omnis per se secundo ordinem importat ad finem suum, quia natura est ipsa essentia rei secundum quod dicit ordinem vel ordinationem ad propriam operationem.

Minor autem patet ex dictis articulo praecedenti, ubi ostendum est habitum, utpote primam speciem qualitatis, dicere ordinem convenientiae vel disconvenientiae ad naturam rei.

79. conclusio secunda: *Quidam habitus importat ordinem ad actum secundum principaliter; alius vero secundario seu per se secundo, ratione ordinis quem importat proprium subiectum in quo est.*

80. *Probatur.* Talis est ordo ad actum secundum, quod convenit habitui ratione subiecti in quo est, qualis est ordo ipsius subiecti. Atqui quoddam subiectum principaliter, hoc est, per se primo ordinatur ad actum secundum —potentia operativa—, aliud vero per se secundo —substantia creata—. Ergo ratione subiecti habitus ordinatur ad actum secundum quandoque per se primo (=operativus), quandoque per se secundo (=entitativus).

Quid autem causent et quomodo se habeant in causando cum potentia non videtur difficile determinandum. Sit ergo:

81. conclusio tertia: *Habitus operativus una cum potentia operativa in qua est et cum qua operatur, est causa totalis actus seu effectus, non quidem coordinata neque subordinans potentiam, sed subordinata potentiae, ad modum instrumenti vitalis seu coniuncti.*

82. *Probatur per partes*: a) Est causa *totalis* operis seu effectus, quia revera influit in totum id quod est in effectu, hoc est, in substantiam vel speciem operis, et in modos seu accidentia eius, quae sunt facilitas, et promptitas, intensitas, continuitas, uniformitas, delectatio et alia huiusmodi.

Nam ita influit habitus in opus sicut afficit et perficit et complet potentiam, quae est nativum principium operis. Atqui afficit *totam* potentiam, quae influit in *totum* opus seu quae est causa *totalis totius* operis, ut omnes admittunt. Ergo et habitus influit in *totum* opus seu est causa totalis totius operis.

Maior constat, quia talis est influxus in opus qualis est influxus in causam eius nativam, nam influxus in causam est influxus in causatum.

Minor facile patet, quia habitus operativus per se primo dicit ordinem ad *naturam potentiae* in qua est, ideoque afficit et perficit *totam* potentiam operativam secundum ipsam naturam potentiae. Atqui *natura* potentiae est causa totalis operis sui, nempe et substantiae vel essentiae vel speciei eius et accidentium ipsius, et quidem *per se primo* est causa *substantiae* vel essentiae et *per se secundo* est causa modorum et *accidentium* eius. Ergo similiter habitus operativus est causa totalis operis, hoc est, totius effectus et quidem per se primo substantiae vel essentiae eius, per se secundo vero accidentium vel modorum ipsius. Attribuitur tamen, per quamdam appropriationem, substantia operis, hoc est, simpliciter posse, nudae potentiae; *modus* vero, idest bene vel male, habitui.

Et quia modus moralis sequitur ad modum physicum et substantia moralis ad substantiam operis, ideo habitus influit etiam in totum opus morale, nempe et in substantiam eius et in modos ipsius [1].

83. b) *Non* est tamen causa *coordinata*, quia eiusdem effectus nequeunt esse plures causae totales et adaequatae eiusdem generis et eiusdem ordinis. Atqui si esset causa coordinata potentiae operativae, essent duae causae totales et adaequatae eiusdem generis eiusdemque ordinis respectu eiusdem effectus: essent quidem causae totales et adaequatae, ut patet ex dictis; essent eiusdem *generis*, nempe causalitatis *efficientis*; essent quoque eiusdem *ordinis*, ut supponitur, quia essent *coordinatae*, et utraque esset causa *ut quo* proxima vel immediata operis pro-

[1] Cf. Caietanum, *h. l.*, n. 2.

ducendi. Ergo habitus operativus nequit esse causa coordinata potentiae operativae ac si potentia et habitus essent duo equi trahentes currum [1].

84. c) Neque tamen est causa subordinans vel dominans potentiam operativam; *tum* primo, quia proprium subiectum habitus est naturaliter *prius* habitu, potentia autem operativa est proprium subiectum habitus operativi; *tum* secundo quia eadem est conditio habitus operativi in essendo et in causando vel influendo, eo quod modus operandi sequitur modum essendi; atque habitus operativus subordinatur in essendo potentiae operativae, quia ex eius virtualitate educitur, et ab ea accipit esse et in ea conservatur et sustentatur, simili modo quo habitus entitativus se habet ad substantiam ipsam. Ergo et in operando subordinatur, imo *subalternatur* potentiae operativae et quidem per se [2].

Quod si ita est, evidenter est causa *instrumentalis* potentiae operativae, quia instrumentum est essentialiter causa subordinata principali. Et quia per se primo ordinatur ad naturam potentiae eique quodammodo compenetratur, dicendum est consequenter habitum esse veluti *instrumentum coniunctum et animatum potentiae*, sicut ipsamet potentia operativa est instrumentum coniunctum et animatum ipsius animae; unde nabitus operativus potest dici caro de carne potentiae et os de osibus et sanguis de sanguine eius; et ex eo et potentia naturali fit unum per se in operando unitate compositionis [3].

Tota ergo doctrina huius articuli tertii dependet ex dictis articulo secundo, ita ut articulus secundus sit *medium* a priori et *propter quid* articuli tertii.

---

1 Cf. Caietanum, *h. l.*, n. 3.
2 Cf. Caietanum, *h. l.*, n. 6.
3 Fere eodem modo exponunt hanc quaestionem B. Medina, *h. l.*, ad arg. Durandi, p. 362 b; et antea Capreolus, *I Sent.*, d. 17, a. 1, art. 2 ad 1 eorum quae ulterius obiciebantur, edit. cit., t. 2, p. 84 b; ad 2, p. 85 a; ad 3, p. 85 b; ad 4, p. 86 a; *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3 ad 2 arg. Durandi, t. 5, p. 291 a.

Est ergo recolendum quod habitus qua talis est in prima specie qualitatis, ideoque dicit ordinem *immediatum* ad ipsam *naturam* subiecti cuius est accidens qualitativum. Eius ergo essentia sequitur conditionem naturae proprii subiecti, cuius est proprius modus qualitativus conveniens vel disconvenens seu bonus vel malus.

Iam vero subiectum immediatum habitus potest esse duplex: aliud substantia, nempe ipsa substantia prima, quod est subiectum primum seu *quod*; aliud accidentale, scilicet naturalis potentia operativa, quae est subiectum secundum seu *quo*; sicut quantitas est subiectum *quo* formae et figurae [1].

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

85. Atque ex his omnibus facile est respondere ad argumenta initio posita, n. 69.

Ad primum enim dicitur: *Distinguo maiorem*: unumquodque agit secundum quod est in actu *secundo, nego*, secundum quod est in actu *primo, concedo*.

Contradistinguo min.: habitus non est in actu, secundo, *concedo*; primo, *nego*. Et *nego consequens et consequentiam*.

Revera effatum illud: unumquodque agit secundum quod est in actu, significat quod agens debet exsistere in rerum natura seu actualiter, non vero in sua causa vel in cogitatione, hoc est, in potentia; quod enim non exsistit de facto, non potest de facto aliquid causare. Sensus ergo est: prima conditio essentialis et necessaria ad agendum est exsistentia.

Sed notandum quod distinguuntur realiter haec tria: 1°, pura potentia; 2°, actus secundus vel operatio; 3°, actus primus, qui medius est inter illa duo, nam est

---

1 Cf. S. Thomam, *IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qla. 1; I-II, 56, 1 ad 3.

actus per comparationem ad puram potentiam, sed est potentia per comparationem ad operationem. Iam vero habitus act actus primus, quia est forma quaedam, et omnis forma est actus, licet non sit actus secundus; tamen ex eo ipso quod est in actu primo est iam quasi in via ad actum secundum, et propterea ordinem quemdam dicit ad operationem. Audi explicationem S. Thomae: «Actus dicitur dupliciter. Uno modo, sicut *scientia* est actus; alio modo, sicut *considerare* est actus. Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus antequam acquirat habitum grammaticae discendo vel inveniendo; quae quidem potentia in actum reducitur quando iam aliquis habet habitum scientiae. Sed tum est iterum in potentia ad usum habitus, cum non considerat in actu, et haec potentia in actum ducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus et consideratio est actus» [1].

Et rursus: «Hoc autem accidit statim cum aliquis potest per seipsum operari operatione intellectus quae est ipsum intelligere; sicut et quamlibet formam tunc aliquis in actu habet quando potest operationem illius formae explere. Sed licet tunc intellectus *quodammodo* sit in actu quando habet species intelligibiles, sicut sciens habet habitum, est tamen et tunc *quodammodo* in potentia, non tamen eodem modo sicut prius erat in potentia antequam scientiam acquireret addiscendo vel inveniendo. Nam antequam haberet *habitum* scientiae, qui est *primus* actus, non poterat operari cum vellet, sed oportebat quod ab altero reduceretur in actum; sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum, qui est operatio» [2].

86. *Ad secundum, concedo totum,* et *distinguo conclusionem*: non debet poni in definitione habitus per se

---

[1] *II De anima*, lect. 1, ed. Pirotta, n. 216. Cf. lect. 11, nn. 359-361.
[2] *III De anima*, lect. 8, nn. 700-701.

primo, *concedo*; non debet poni secundario vel per se secundo, *nego*. Et *nego consequentiam ultimam*, quod scilicet nullo modo debeat poni in definitione vel descriptione habitus.

Solutio patet ex dictis articulo praecedenti, nam de ratione habitus est dicere ordinem immediatum seu per se primo ad naturam subiecti in quo est. Iam vero non omne subiectum habitus est potentia operativa; sed potest esse essentia vel pars essentiae, puta materia prima in ordine naturali vel anima in ordine supernaturali, et tunc certe non dicit ordinem per se primo ad operationem. Sed etiam quando subiectum habitus est potentia operativa non dicit ordinem ad ipsam in quantum est actu operans, sed in quantum est *natura* quaedam, quae certe ratione propriae speciei dicit ordinem immediatum ad operationem. Quia ergo habitus respicit immediate aliquam realitatem priorem potentia, vel saltem aliquam formalitatem vel praedicatum prius ipso exercitio operationis, inde est quod semper habitus est prior potentia, et consequenter positus est merito ab Aristotele in prima specie qualitatis. Et sic patet solutio ad confirmationem.

87. *Ad tertium, concedo maiorem; distinguo minorem*: «Ordo ad actum» non convenit omni habitui per se primo seu immediate, *concedo*; non convenit secundario vel ex consequenti vel per se secundo, *nego*.

«Ordo ad actum» habet quamdam latitudinem; nam et dicitur de natura et dicitur de potentia et dicitur de habitu, sed diversimode. De natura dicitur remote vel radicaliter; de potentia dicitur proxime et immediate; de habitu dicitur medio modo, hoc est, magis proxime quam de natura, et magis remote quam de potentia, eo quod compleat et naturam et potentiam in quantum est natura quaedam. Verumtamen, ratione subiecti in quo est, «ordo ad actum» habet etiam latitudinem quamdam in ipso habitu; nam habitus operativus qui est in aliqua potentia proprinquius se habet ad operationem quam

habitus entitativus qui recipitur in essentia vel parte essentiae. In argumento autem fit sermo ac si non esset talis latitudo, sed «ordo ad actum» staret in indivisibili.

§ IV

COROLLARIA

88. Ex quibus omnibus patet: *primo, falsitas definitionum quarumdam*, v. gr. *Suarezii*, qui sic definit: «Qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam»[1]; vel Gabrielis Biel dicentis: «Habitus acquisitus est qualitas absoluta difficulter mobilis ex actu vel actibus potentiae vitalis genita, ad similium actuum productionem inclinativa»[2]; vel etiam D. Roland-Gosselin scribentis: «une disposition permanente, acquise per l'exercice, qui perfectionne une activité en l'adaptant à sa fonction»[3].

Nam definitio *Suarezii* est simpliciter falsa: 1°, quia non est adaequata, cum non sit habitus ut sic, sed habitus operativi tantum, negligens habitum entitativum; 2°, quia etiam in operativis est incompleta eo quod proprie non valeat nisi de habitibus acquisitis vel naturalibus, quia supernaturales vel infusi revera tribuunt primam facultatem operandi opera supernaturalia, et non solum adiuvant et facilitant; secus haberetur semipelagianismus; 3°, quia etiam non plene definit habitum operativum naturalem, qui per se primo dicit ordinem ad naturam potentiae et mediante natura potentiae dicit ordinem ad operationem; 4°, quia etiam in hoc casu non esset sat clara,

---

1 Suarezius, *Disp. Met.*, disp. 44, sect. 1, n. 6.
2 Gabriel Biel, *III Sent.*, d. 23, q. 1, art. 1, n. 4, apud Vazquez, *in I-II*, disp. 88, cap. 1, edit. cit., p. 490 a.
3 Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 135.

nam adiuvare et facilitare videntur afficere modum tantum operis, cum tamen habitus influat in totum opus, etiam quoad substantiam.

Definitio autem *Gabrielis* non est vera nisi de habitibus acquisitis operativis, minime vero de entitativis naturalibus vel etiam infusis; unde non est definitio generalis habitus ut habitus est; et idem dic de definitione *Roland-Gosselin*, quae perfecte coincidit cum definitione Gabrielis. De hac definitione Gabrielis dicit Medina quod ei adhaerent neoterici theologi[1], et subdit modo exagerato: «haec definitio pessima est, et non habet defensionem», nam est vera secundum quid.

Et idem dicendum de definitionibus Augustini et Averrois quae afferuntur a S. Thoma in argumento Sed contra. Nam definitio *Augustini* est definitio habitus operativi boni seu virtutis tantum, non autem habitus ut sic, neque etiam omnis habitus operativi. Loquitur enim ibi Augustinus de virtute continentiae, et ait: «Continentia quippe non corporis, sed animi virtus est; virtutes autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent, sicut martyrii virtus emicuit apparuitque tolerando passiones, sed quam multi sunt in eadem virtute animi quibus tentatio deest, qua id quod intus est in conspectu Dei, etiam in hominum procedat, nec tunc esse incipiat, sed tunc innotescat. Iam enim erat in Iob patientia, quam noverat Deus, et cui testimonium perhibebat, sed hominibus innotuit tentationis examine, et quod latebat intrinsecus per ea qua forinsecus illata sunt non natum, sed manifestatum est.

Habebat utique et Timotheus virtutem continendi a vino, quam non ei abstulit Paulus, monendo ut vino modico uteretur propter stomachum et frequentes suas infirmitates; alioquin perniciose docebat ut propter salutem corporis fieret in animo damnum virtutis, sed quia poterat, ea virtute salva, fieri quod monebat, ita relaxata est corpori utilitas bibendi, ut maneret in animo habitus con-

---

1 Medina, *Comm. in I-II*, q. 49, art. 2, ed. Salmanticae, 1588, p. 359.

tinendi. Ipse est enim habitus quo aliquid agitur cum opus est, cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est»[1].

Generalius —sed pro acquisitis tantum— definit alibi habitum quando ait quod habitus animi «est cuiuscumque disciplinae perceptio non roborata atque firmata»[2]. Haec autem Augustini definitio redolet definitionem Tullii articulo praecedenti relatam.

Definitio autem *Averrois* adhuc est magis incompleta, nam solum valet de operativis habitibus; et insuper non adaequatur habitui, sed potentiae etiam convenire potest; possum enim oculis meis videre cum volo et auribus meis audire cum volo et sic de aliis potentiis quae subditae sunt voluntati meae; solum autem indicatur in hac descriptione quod ea habitu habentur quae in promptu et quasi ad manum habentur.

89. Patet, *secundo*, definitionem *Aristotelis*, scilicet, dispositio qua subiectum bene vel male se habet in seipso vel ad aliud (ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο), est generalis et optima, nam valet de omni habitu sive naturali sive infuso, et comprehendit habitus tum entitativos tum operativos. Alia vero, «dispositio perfecti ad optimum» est definitio virtutis seu habitus boni tantum.

90. Patet, *tertio*, quam exacte reddiderit *S. Thomas* sensum definitionis aristotelicae dum scribit quod habitus est «dispositio quaedam in ordine ad naturam rei et ad operationem vel finem eius secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur»[3]. Vel etiam: «Dispositio (stabilis) alicuius subiecti exsistentis in potentia vel ad formam vel ad operationem»[4].

Negari tamen nequit S. Thomam aliquando dicere habitum proprie dictum esse tantum habitum operativum.

---

1 S. Augustinus, *De bono coniugali*, cap. 21, n. 25, ML. 40, 390.
2 *Liber de diversis qq.* 83, q. 73, n. 1, ML. 40, 84.
3 S. Thomas, I-II, 49, 4.
4 I-II, 50, 1.

Ait enim: «Gratia (sanctificans) ad genus qualitatis reducitur et ad primam speciem qualitatis, nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet, sed est velut habitudo quaedam»[1]. «Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie dici possit habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata»[2]. «Quantum in primo adspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum quo perficitur ad suam operationem (et quidem per modum formae permanentis seu stabilis)»[3]. «Habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili»[4].

91. Patet, *quarto*, quod *exacta et plena definitio* potest hoc modo formulari: Qualitas difficile mobilis bene vel male disponens potentiam subiecti ad actum primum (formam) vel secundum (operationem). Aut brevius adhuc: qualitas permanens bene vel male dispositiva potentiae subiecti (substantiae primae) ad actum primum vel secundum; vel: qualitas per se stabilis qua subiectum bene vel male se habet in essendo vel operando.

Art. 4.-Utrum sit necessarium esse habitum

§ I

PRAENOTAMINA

92. Ut constat ex dictis circa ordinem et distributionem articulorum istius quaestionis, hucusque in tribus prioribus articulis S. Doctor determinaverat essentiam vel *quidditatem* habitus tam in esse entis quam in esse

---

1 *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1.
2 *De Verit.*, 27, 2 ad 7.
3 *De Verit.*, 20, a. 2.
4 *II Sent.*, 24, I, 1.

utilis vel instrumenti: unde remanet solvenda alia quaestio, scilicet *propter quid* sint habitus; et hoc est quod considerat in articulo praesenti. Medium enim ad solvendam quaestionem *propter quid* est, est solutio quaestionis *quid*.

Circa titulum notandum est iam alibi eamdem quaestionem posuisse. Nam in III Sent., dist. 23, q. 1 (circa 1254-1256) in distributione articulorum quaerit, 1°, *de necessitate habituum*, et similter in distributione articulorum huius quaestionis in I-II (circa 1269-1270) quaerit, quarto, *de necessitate habitus*; sed postea, quando pervenit ad ipsum articulum, diversam formulationem posuit hic et ibi. Etenim in Sententiis dicit: utrum indigeamus habitibus in operationibus [vel operibus] *humanis*, ubi clare patet per verbum «indigeamus», quod restringit considerationem suam ad homines tantum, et quidem quantum ad solos habitus *operativos*, nam expresse dicit: in *operibus* humanis. In Summa vero altius et generalius considerationem instituit, non solum scilicet de hominibus, sed de quibuscumque entibus, et pariter non solum quantum ad habitus operativos, sed quantum ad quoscumque habitus, ut patet in littera corporis articuli et maxime ex obiectione prima, quae procedit unice de habitibus entitativis. Titulus est universalis: utrum sit necessarium esse habitum.

Cur habeatur identitas formulae utrobique in generali distributione articulorum, diversitas vero —et sat magna— quando pervenit ad scriptionem articuli correspondentis, explicari potest hoc modo: quando S. Thomas scribebat Summam, habebat prae manibus et prae oculis opus eius in Sententias, et sic titulum Sententiarum transcripsit in Summa, prout iacebat. Deinde vero in exequutione operis, quia diversae erat finalitatis, diverso etiam modo consideravit easdem res et ita diversimode formulavit; nam certe in Sententiis non tractabat directe de habitibus in generali, sed *de virtutibus* in generali, et propterea limitavit considerationem ad hominem et ad operativos habitus; sed in Summa considerat directe *ipsos*

habitus in generali, et consequenter ipsa materia subiecta postulabat ut extenderet considerationem suam ultra hominem et ultra habitus operativos.

Et hoc non est singulare in hoc loco, nam id ipsum et plus adhuc notaverunt editores leonini circa titulos et ordinem articulorum q. 75, III P.

93. *Ex una* ergo *parte* videtur non esse necessarium ponere habitum. Nam:

a) Per habitus disponitur aliquid bene vel male in se vel ad aliud. Atqui per suam propriam *formam* unumquodque disponitur bene vel male; nam per formam unumquodque est ens et consequenter *bonum*. Ergo sufficit forma et *superfluunt habitus* saltem *entitativi*.

b) Sed *neque habitus operativi* sunt necessarii. Aut enim essent necessarii potentiis naturalibus ad operationes physicas, aut potentiis rationalibus ad spirituales operationes. Atqui neutrum dici potest. Non quidem primum, quia potentiae illae per se ipsas sufficienter sunt principia actuum suorum, quos semper eodem modo faciunt; nec secundum, quia sunt potentiae superiores, et ideo magis per se sufficientes et minus indigentes adiutorio alterius principii. Ergo habitus operativi non sunt necessarii.

c) Denique potentiae cum habitibus se habent eodem modo ac sine habitibus. Ergo habitus sunt *inutiles* potentiis, et ideo superflui vel non necessarii.

Antecedens constat, quia potentia quandoque agit et quandoque non agit, et similiter habitus; item potentia quandoque agit bene et quandoque male, et pariter habitus. Ergo eodem modo se habet potentia cum et sine habitibus.

Quia ergo potentia indigeret adiutorio alterius ad tollendam illam duplicem indifferentiam vel indeterminationem, scilicet ad agere et non agere et, hoc sublato, ad agendum bene vel male, ita ut semper ageret et bene, ex quo habitus eamdem habet indifferentiam vel indeterminationem, non potest sublevare imperfectionem poten-

tiae. Ponere ergo habitus super potentias esset addere imperfectionem imperfectioni et sic agens deberet vincere quatuor indifferentias loco duarum. Unde habitus non solum non sunt necessarii, sed et nocivi.

Quia igitur omnis habitus, ut ex superioribus patet, vel est entitativus vel operativus, ex quo neuter est necessarius, concluditur nullum habitum necessarium esse.

94. Sed *ex alia parte* videntur esse valde necessarii. Etenim, ut dicit Aristoteles, habitus sunt quaedam *perfectiones*, eo quod sunt *actus* quidam. Atqui *perfectio* est maxime necessaria rebus et potentiis; nam habet rationem *boni* et *finis*, et nihil est rebus magis necessarium quam bonum et finis. Ergo habitus, sive entitativi sive operativi sunt rebus et potentiis valde necessarii.

Et quia necessitas est quid consequens causam et consequenter quatuor modis sumi potest iuxta quatuor genera causarum, ut patet ex I, 82, 1, notare oportet hoc in loco non agi nisi de necessitate ex parte causae finalis, quae maxime proprie dicit *propter quid* seu *cur*, sive sumatur ista necessitas absolute et simpliciter seu ad esse simpliciter, sive secundum quid tantum; hoc est, ad bene vel melius esse, quae dici solet utilitas.

Et possemus loqui generaliter de necessitate finali habituum in generali, aut de necessitate habituum operativorum in genere, aut denique de necessitate habituum infusorum vel supernaturalium.

§ II

SOLUTIO QUAESTIONIS

95. CONCLUSIO PRIMA GENERALIS: *Habitus sunt necessarii multis entibus.*

96. *Probatur.* Omne ens in potentia ad plures formas vel operationes, ad quarum unamquamque necesse est

plura concurrere, quae diversis modis commensurari possunt, indiget habitu entitativo vel operativo. Atqui de facto plura sunt entia in potentia ad plures formas vel operationes, ad quarum unamquamque necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt. Ergo plura sunt entia de facto quae indigent habitu entitativo vel operativo.

Maior apparet, quia habitus est *dispositio* quaedam, quae nequit dari et exigi nisi a subiecto *disponibili et disponendo.* Hoc autem cumulative requirit tres conditiones: a) esse ens in potentia ad actum primum vel secundum; b) et quidem ad plures actus primos vel ad plures actus secundos; c) et quidem ad unumquodque eorum diversimode seu diversis modis.

Cum enim dispositio sit ordo habentis *partes*, ad hoc quod aliquid indigeat *disponi*, tria cumulative requiruntur: a) compositio *potentiae et actus*, hoc est, habere *partes*, quae saltem debent esse per modum potentiae et actus cum hae sint primae partes entis in quantum est ens; ista autem compositio potest esse vel *in esse*, sicut est in omnibus praeter Deum, maxime in rebus corruptibilibus quae praeter essentiam et esse habent materiam et formam; vel *in agere*, sicut accidit omnibus illis quorum operatio non est eorum essentia, sicut nec essentia est eorum esse, et consequenter nec ipsa sunt propter semetipsa; et haec sunt omnia creata citra Primum ens et Actum Purum qui Deus est; b) requiritur ut *id ipsum quod est in potentia ad actum sive primum sive secundum, non* sit in potentia *ad unum actum tantum* primum vel secundum, sed *ad plures*; nam si ad unum tantum esset in potentia, cum potentia tota quanta est ad actum transcendentaliter sit, esset iam sufficienter disposita per se ipsam ad talem unum actum, nec ideo indigeret alio accidentali disponente; c) requiritur quod *ad unumquemque illorum* plurium actuum ad quos est in potentia possit *diversimode determinari seu ordinari*, hoc est, bene vel male, melius vel peius, perfectius vel imperfectius, quia hoc est de ratione habitus, ut ex dictis patet, hoc

est, requiritur quaedam latitudo vel pluralitas relative ad unumquemque eorum actuum, quae diversis modis commensurari possunt ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem, nam secus illa singula non possent disponi, quia *non essent partes in ipsa dispositione*, et ita non posset bene vel male, sed aut bene aut male determinate.

Minor sic patet: Sic, v. gr. angeli quantum ad ordinem supernaturalem, et homo quantum ad corpus et animam —in ordine supernaturali— et potentias in utroque ordine; et similiter aliae res inferiores quantum ad actum primum seu formam. Ergo pro illis omnibus quantum ad ea quae dicta sunt necesse est dari habitus. Ergo habitus exsistunt de facto, quia natura non deficit in necessariis.

Sic igitur illae tres conditiones *deducuntur* ex definitione generali habitus, nam in quantum habitus est:

a) *dispositio*, subiectum disponibile debet esse compositum ex potentia et actu; et quidem:

b) *potentia* debet esse capax, non unius tantum, sed multorum actuum;

c) *bene vel male*, non uno modo tantum ad unumquemque eorum, sed pluribus modis;

d) *in se vel ad aliud*, tria praecedentia sive in ordine entitativo sive operativo, hoc est, sive potentia et actus primus, sive potentia et actus secundus.

Nisi enim esset primum, non esset possibilis nec intelligibilis dispositio; nisi esset secundum, natura sola sufficeret; nisi esset tertium, non se haberet bene vel male; nisi esset quartum, non esset doctrina generalis. Unde patet quod habitus dat tria subiecto: a) *determinationem ad unum* ex multis; b) determinationem *bonam vel malam* ad illud unum; c) determinationem bonam vel malam ad illud unum *quoad esse vel agere*.

97. Conclusio secunda: *Habitibus operativis ad tria indigemus: ut sit uniformitas in operatione; ut operatio perfecta in promptu habeatur; ut delectabiliter compleatur.*

Prima pars: Ea enim quae ex sola operatione dependent facile immutantur nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita.

Secunda pars: Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper cum necesse fuerit praecedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens, unde Philosophus dicit in V Ethic. quod repentina sunt ab habitu.

Tertia pars: Operatio delectabilis debetur enim habitui, qui cum sit per modum cuiusdam naturae operationem sibi propriam sibi quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem, nam convenientia est delectationis causa [1].

Quia ergo *saepius in vita indigemus constantia et firmitate et promptitudine in operando, ideo habitus operativi maxime necessarii sunt nobis.*

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

98. Et inde facile respondetur ad objecta supra posita n. 93:

Ad primum respondetur quod per formam *substantialem* vel constitutivam unumquodque fit *ens simpliciter*; sed, in compositis ex materia et forma debet dari aliqua dispositio praevia ante generationem et introductionem formae, et sic necessaria est dispositio vel habitus ante adventum formae. Sed ulterius quia ens simpliciter non est ipso facto bonum simpliciter, sed quandoque bonum secundum quid [2], ideo debet fieri *bonum simplici-*

[1] S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 1.
[2] Cf. I, 5, 1 ad 1.

ter per aliquas perfectiones vel *formas accidentales* supervenientes, hoc est per aliquos habitus, ut sanitas, pulchritudo, gratia sanctificans. Denique, quia forma ulterius ordinatur ad finem vel operationem, debet ad hoc disponi et praeparari, et adiuvari, et hoc fit per habitus operativos. Unde ad bonitatem perfectam et completam non sufficit forma substantialis vel constitutiva, sed requiritur habitus entitativus vel operativus.

99. *Ad secundum* dicitur quod vires naturales seu agentia cosmica non indigent habitibus operativis propter eorum imperfectionem seu limitationem; e contra vires rationales, quia sunt capaces perfectionis et progressus infiniti, indigent habitibus.

Ad rem S. Thomas, qui alibi respondet eidem obiectioni: «Potentiae *naturales* sunt *determinatae ex seipsis ad unum*, et ideo non indigent aliquibus habitibus determinantibus; nec facit hoc dignitas, sed *indignitas* earum, in quantum ad pauciora se extendunt» [1].

Et in corpore articuli dixerat: «Sunt autem quaedam potentiae *limitatae* ad determinatas actiones vel passiones, et secundum quod illas implent regulae suae conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatae. Et quia naturae inclinatio semper est *ad unum*, ideo tales potentiae *ex ipsa natura* potentiae rectitudinem *sufficienter* habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu *potentiae*. Potentiae vero *altiores* et *universaliores*, cuiusmodi sunt potentiae *rationales*, *non sunt limitatae* ad aliquid unum vel *obiectum* vel *modum* operandi, quia *secundum diversa et diversimode* rectitudinem habere possunt, et ideo *ex natura* potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum, sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes» [2].

100. *Ad tertium* dicitur quod habitus operativus non

[1] *III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 ad 1.
[2] Cf. I, 77, 2.

est ipse actus secundus, sed neque ipsa nuda potentia, sed medio modo se habens inter utrumque, ut articulo praecedenti ad primum dictum est. Ergo potentia, mediante habitu, propinquior fit actui et magis habilis et expedita, quia magis quasi *specializatur* per hoc quod determinatur per habitum ad aliquod genus actuum et obiectorum sub amplitudine universalissima potentiae contentorum. *Eo vel magis* quod, praesertim in ordine morali, insurgere possunt difficultates vel impedimenta ex parte aliarum potentiarum, et ideo debent istae regulari et moderari ut liberam et expeditam relinquant voluntatem ad bonum operandum. Unde scribit S. Thomas: «quamvis producere talem actum (virtutis) sit in potestate voluntatis, tamen non est in voluntate tantum, sed etiam in inferioribus viribus, ex quibus potest accidere repugnantia et difficultas, et ideo indigemus habitibus quibus omnis difficultas tollatur» [1].

Quod vero additur quod idem habitus se habet ad bonum et ad malum, *omnino negatur*; quia licet idem sit habitus contrariorum, tamen non eodem modo respicit contraria illa, sed ordine quodam secundum quod conveniunt in una ratione obiecti. Ita virtus respicit per se bonum operandum et malum fugiendum, quia fugere malum est quoddam bonum et continetur sub bono, non vero quia ex aequo et indifferenter bonum et malum consideret. Si vero sit aliquis habitus qui per se et directe respiciat malum, erit habitus malus seu vitium, quod non potest esse eiusdem speciei neque idem numero cum habitu bono. Idem est ergo habitus boni et mali, prout malum stat sub bono reductive; sed non est idem habitus bonus et malus. Sub genere ergo habitus sive entitativi sive operativi continentur species habitus boni et habitus mali, saltem secundum possibilitatem, quia secus nec subiectum vel potentia indigeret dispositione habituali determinante.

[1] *III Sent*,. d. 23, q. 1, a. 1 ad 3.

QUAESTIO L

DE SUBIECTO HABITUUM

101. Expedita quaestione de *ipsa* substantia habituum, quae primario sumitur ex eorum causa formali et finali, illico procedit S. Doctor ad causam quasi materialem investigandam, scilicet *subiectum* habitus, nam subiectum habet rationem *substrati* vel *susceptivi* respectu istarum qualitatum, et sic est quasi materia *in qua*; licet quodammodo sit etiam quasi materia *ex qua*, quia habitus naturales educuntur de potentia naturali subiecti; supernaturales vero de potentia obedientiali, ut dicitur in tractatu de gratia. Ergo *dupliciter* subiectum habitus induere potest rationem causae *quasi materialis*, quamvis una sufficeret, scilicet in qua, ad rationem subiecti constituendam.

Et quidem merito S. Thomas post quaestionem de ipsa substantia habitus tractat de eius subiecto, tum quia causa quasi materialis est magis intrinseca et propinqua formae quam causa efficiens, tum etiam quia in articulo quarto quaestionis praecedentis positae sunt a priori conditiones generales ad hoc ut aliquid *indigeat* habitibus, et consequenter habeat vel *suscipiat*. Unde quaestio de subiecto habituum videtur statim postulari et exigi ex doctrina ultimi articuli quaestionis praecedentis, et propter hoc S. Thomas, absque solutione continuitatis, sed imitatus naturam, sine saltu, procedit ad considerationem specialem subiecti habitus.

Et quia sermo est de principiis *humanorum* actuum —nec enim in morali, ut diximus, tractatur de alio quam de motu creaturae rationalis in Deum— relictis creaturis inferioribus, ut mineralibus, plantis et animalibus, ad hominem directe suam vertit considerationem et quidem sub omni respectu. Et quia anima hominis in statu separationis assimilatur angelis, atque etiam in ordine supernaturali quodammodo angeli et homines conveniunt, ideo ad complementum doctrinae de homine articulum ultimum subdit de angelis. Adde quod doctrina perfecte de aliqua re habetur quando non solum in se consideratur, sed etiam quando perfecte *distinguitur* a ceteris quae aliquam convenientiam vel similitudinem cum illa habere possunt; et insuper circa angelos circumferebatur quaedam opinio non sana, sicut et circa intellectum possibilem, et ideo discuti debebat speciali articulo. Denique theologus moralis, licet principaliter moralia consideret, non tamen desinit esse theologus, et ideo distinguere debet quantum potest creaturam a Creatore. Sic autem fit in articulo sexto, ubi Actui Puro repugnare ostenditur habitus quicumque.

Qua in re mirificus relucet articulorum ordo; nam homo et habet corpus et animam, in qua, praeter essentiam, adsunt potentiae tum sensitivae seu inferiores, tum superiores vel rationales, scilicet intellectus et voluntas. Et haec quidem in statu coniunctionis, nam in statu separationis, ut dixi, accedit ad statum angelorum, et ideo quae de angelis dicuntur, valent suo modo de anima separata.

Rursus quia habitus dicitur per se primo secundum ordinem ad naturam, et magis natura est essentia quam potentiae, ideo prius considerat rationem subiecti in homine respectu habitus quantum ad essentiam quam quantum ad potentias. Et quia prima et fundamentalis conditio ad habendum habitum et esse subiectum eius est potentialitas, seu passivitas habentis, ut patet ex ultimo articulo quaestionis pracedentis, et corpus est magis potentiale secundum essentiam suam quam anima, ideo prius considerat de corpore quam de anima, et de aliis secundum ordinem maioris passivitatis et propinquitatis ad primum passivum vel susceptivum.

Unde ordo articulorum istius quaestionis potest sequenti schemate contrahi.

De subiecto habituum = creatura spiritualis:

I) *Homo*:
- 1) secundum corpus (art. 1).
- 2) secundum animam:
  - a) in sua essentia (art. 2).
  - b) in potentiis eius:
    - 1) inferioribus vel sensitivis (a. 3).
    - 2) superioribus vel rationalibus:
      - α) intellectu (a. 4).
      - β) voluntate (a. 5).

II) *Angelus* (et anima separata) (art. 6).

CAPUT I

EXPOSITIO QUAESTIONIS S. THOMAE

Art. 1.-Utrum in corpore sit aliquis habitus

§ I

PRAENOTANDA

102. Circa *titulum* huius articuli sunt quaedam animadvertenda, ut sensus eius plene et perfecte perspectus habeatur.

Cum ergo dicitur *in corpore* intelligitur corpus *humanum*, ut distinguitur ab anima sicut materia a forma vel sicut potentia ab actu; sed tamen noli intelligere puram materiam primam neque corpus anorganicum vel mortuum, sed corpus organicum, vivum, animatum anima rationali, sicut est corpus reale quod omnes nos habemus.

Cum autem additur *aliquis habitus* sumitur habitus in tota sua latitudine, prout scilicet comprehendit sive habitus entitativos sive operativos, sive habitus perfecte et proprie tales, sive large et imperfecte, nempe dispositiones habituales, prout dicit idem S. Thomas. Unde sat est quod corpus habeat vel saltem sit susceptivum *alicuius* habitus *aliquo modo* ut conclusio affirmativa articuli vera sit.

Attamen quae S. Doctor tradit de corpore humano possunt *aliquo modo* etiam *extendi* ad alia corpora sive animata seu organica sive inanimata et anorganica, et

ideo ex principiis huius articuli, ad instar corollarii cuiusdam, dicemus nonnulla de ipsis, eo vel magis quod apud scientiarum experimentalium peritos haec quaestio discutitur.

103. Videtur ergo *ex una parte* quod nullus habitus sit in corpore:

a) Non quidem habitus *operativi*, quia solum est susceptivus habitus operativi ille agens cuius operationes sunt *voluntariae*, eo quod habitus est quo quis agit *cum voluerit*. Atqui operationes corporales non sunt voluntariae, sed mere naturales. Ergo corpus humanum non est susceptivum alicuius habitus operativi.

b) Sed neque habitus *entitativi*, quia habitus est qualitas «difficile mobilis». Atqui omnes dispositiones entitativae corporales sunt «facile mobiles», ut experientia constat. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus entitativus.

c) Omnes dispositiones corporales sunt alterabiles. Atqui non sunt alterabiles nisi qualitates tertiae speciei. Ergo omnes dispositiones corporales sunt qualitates tertiae speciei; et ideo nulla earum est habitus, qui est qualitas primae speciei. Aliis verbis: nullus habitus est alterabilis. Atqui omnes dispositiones corporales sunt alterabiles. Ergo nulla dispositio corporalis est habitus.

104. *Aliunde* vero videtur quod corpus sit susceptivum habitus entitativi, quia corpus est susceptivum sanitatis, et aegritudinis insanabilis, et similiter pulchritudinis et deformitatis irreformabilis. Atqui haec appellantur *habitus* ab Aristotele. Ergo, saltem secundum Aristotelem, corpus est susceptivum illorum habituum entitativorum.

105. Solutio huius quaestionis, sicut et ceterorum articulorum, pendet ex distis, nam quia sermo est de subiecto vel causa quasi materiali habituum, resolutio debet fieri secundum exigentias formae et finis de quibus actum est in quaestione praecedenti; talis enim debet esse materia qualem forma et finis requirunt, eo quod materia est propter formam et propter finem. Unde S. Thomas in initio cuiusque articuli recolit semper, quasi principium demonstrationis, ea quae tradiderat in praecedenti quaestione.

Ex dictis ergo in quaestione pracedenti constant duo: primum, quod *habitus* est dispositio quaedam ad actum primum (formam) vel secundum (operationem), et inde distinctio habitus entitativi et operativi; secundum, quod *subiectum* habitus debet esse ens in potentia diversimode ordinabile ad actum illum primum vel secundum. Ideo:

§ II

SOLUTIO QUAESTIONIS

106. CONCLUSIO PRIMA: *Corpus humanum est subiectum habitus entitativi.*

107. *Probatur*: Omnis materia seu ens in potentia diversimode adaptabilis et commensurabilis ad formam suam intra latitudinem propriae speciei, est subiectum habitus entiativi. Atqui corpus est materia diversimode adaptabilis et commensurabilis ad formam suam, hoc est, ad animam, intra latitudinem speciei humanae. Ergo corpus humanum est proprium subiectum habitus entitativi.

Et sane corpus habet rationem materiae vel potentiae; anima vero habet rationem formae vel actus primi. Iam vero *commensuratio* corporis ad animam diversimode fieri potest, sicut patet in tot differentiis stirpium humanarum et individuorum, atque etiam in eodem individuo secundum diversa tempora diversimode se habent relationes corporis et animae; in pueritia enim et adolescentia —si res omnes bene se habeant— paulatim anima dominatur in corpus ac sibi subicit, illud sanum

et vigororum reddens et conservans; quando vero senescit, paulatim dissolvitur et debilitatur usque dum ineptum redditur ad serviendum animae, et tunc anima relinquit illud et advenit mors; et idem dic quando sanum vel aegrotum ex aliquo accidenti evadit, vel quando pulchrum aut deforme. Haec enim omnia, licet causas exteriores et secundarias agnoscant multas, principaliter et formaliter reducuntur ad diversam commensurationem inter potentiam et actum, vel inter materiam et formam. Unde manifestum est corpus esse essentialiter, hoc est, per suam propriam essentiam et entitatem, diversimode adaptabile ad animam, et consequenter susceptivum habituum entitativorum.

Attamen istae dispositiones vel habitus non sunt multum stabiles, de se, ut quotidie experimur, nam corpus semper est in continuo fluxu et renovatione, ac multum pendet ex actione medii et elementorum et occupationum quibus dicatur et regiminis alimentitii quo nutritur. Quia ergo haec omnia sunt valde mutabilia, ideo et dispositiones illae corporales sunt sat «facile» mobiles; unde, potius quam habitus stricte dicti, appellari deberent «dispositiones habituales» vel «habitudines», ut Augustinus dicit; nam, si comparentur cum habitibus animae, valde labiles sunt, quamvis absolute et intra genus corporalium habitudinum, possunt habere suam stabilitatem, qualem requirit humana natura.

108. Conclusio secunda: *Corpus respectu operationum mere naturalium non est subiectum habitus operativi; respectu vero operationum vitalium est subiectum secundarium et extensivum, non vero primarium et proprie dictum.*

109. *Probatur prima pars.* Quod est determinatum ad unum genus operationis modo uniformi et necessario, non est subiectum habitus operativi respectu talis generis operationis. Atqui respectu operationum mere naturalium, corpus humanum est determinatum ad unum et semper eodem modo et quidem necessario. Ergo respectu talis generis operationis, corpus humanum non est subiectum habitus.

110. *Secunda pars.* Eius est habitus operativus cuius est actus. Atqui actus vitalis compositi, hoc est animae et corporis, vegetativus et sensitivus, est principaliter et proprie animae, corporis vero est secundario et instrumentaliter. Ergo et habitus vel dispositio habitualis ad has operationes primo et principaliter est animae seu potentiarum animae, et secundario est corporis. Et tunc, quatenus considerantur in ipso corpore potius debent dici dispositiones quam habitus, utpote essentialiter dependentes ex continuatione cum habitibus animae, quorum sunt quasi quaedam prolongationes. Nec est inconveniens quod idem habitus sit in duobus subiectis simul, hoc est, in anima et corpore, quia non est in illis ex aequo, sed inaequaliter seu per prius et posterius; esset autem impossibile si aeque principaliter in illis reperiretur.

Quomodo autem sit intelligenda illa habilitas corporis et quid ponat in corpore ipso explicabitur postea.

Resolutio ista contrahi potest sequenti schemate:

Corpus considerari potest dupliciter, scilicet in ordine:

I) *essendi*: est essentialiter materia vel potentia ad animam, et quidem diversimode commensurabile accidentaliter; ergo est hoc modo essentialiter capax et susceptivum habituum vel dispositionum entitativarum.

II) *operandi* opera *vitalia*:
  1) *vegetativa*: est determinatum ad unum modum, et ideo incapax habitus operativi.
  2) *sensitiva*: est plus minusve determinatum, et sic aliquando capax est cuiusdam habilitatis, licet secundario.
  3) *rationalia*: est merum instrumentum animae principaliter illa operantis, et sic susceptivum est habituum operativorum secundario et dependenter ab anima.

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

111. *Obiectio prima*: Illud subiectum est susceptivum habitus operativi cuius operationes subduntur voluntati, quia eius est habitus cuius est actus; habitus autem est quo quis utitur cum voluerit. Atqui operationes corporales seu corporis non subduntur voluntati, sed sunt mere naturales. Ergo corpus non est susceptivum alicuius habitus operativi.

112. *Respondetur*: *Concedo maiorem*; *distinguo min.*: operationes corporales seu corporis non subduntur voluntati, operationes mere naturales, hoc est, physico-chimicae, *concedo*; operationes vitales, *subdistinguo*: operationes vitales totius compositi immedate, hoc est, vegetativae et sensitivae, *concedo*; operationes vitales solius animae principaliter, licet secundario corporis, *nego*.

Nam istae operationes vitales sunt duplicis generis, aliae enim sunt totius compositi immediate, ut vegetativae et sensitivae, quia eius est actus cuius est potentia, potentiae autem vegetativae et sensitivae sunt totius compositi sicut proprii subiecti, licet sint animae radicaliter; et istae operationes non subiacent voluntati directe, sed aliquo tantum modo et indirecte; aliae vero sunt operationes propriae solius animae, ut operationes vitae rationalis, hoc est intellectus et voluntatis, quae tamen instrumentaliter et secundario pendent aliquo modo ab organis corporis, et tunc in illis organis potest esse aliqua dispositio vel habitudo secundario, ad prompte deserviendum operationibus animae.

Contradistinguo conclusionem: corpus non est susceptivum alicuius habitus operativi, respectu operationum mere naturalium, *concedo*; respectu operationum vitalium, *subdistinguo*: vegetativarum et sensitivarum, quae sunt immediate totius compositi, *transeat*; rationalium, quae sunt principaliter animae et secundario et instrumentaliter corporis, item *subdistinguo*: non est susceptivum habitus illius principaliter et ut proprium subiectum, *concedo*; secundario et instrumentaliter et ut subiectum adnexum vel extensivum, *nego*.

Potentiae ergo organicae sunt immediate subiectatae in toto compositio, et, sicut istud, duplex habent elementum: formale vel psychicum et materiale vel physiologicum; elementum formale est ab anima; materiale vero est a corpore organico seu vivo. Inde ergo primo et principaliter operationes vitales earum sunt ab anima, secundario vero et instrumentaliter a corpore; et consequenter habitus vel habilitas ibi residentes subiectantur in anima ut in proprio subiecto, in corpore vero solum secundario et extensive, per modum alicuius adnexi. Nam eius est habitus cuius est actus; eius vero est actus cuius est potentia [1].

113. *Obiectio secunda*: Sed neque habitus entitativi. Nam habitus est qualitas difficile mobilis. Atqui omnes dispositiones entitativae corporis sunt facile mobiles, ut experientia constat. Ergo dispositiones corporales non sunt habitus.

114. *Respondetur*. *Conc. maiorem*; *distinguo min.*: dispositiones corporales sunt facile mobiles vel transmutabiles, comparatae ad dispositiones animae, *concedo*; intra genus suum, *nego*. Vel melius: sunt facile mobiles vel transmutabiles absolute et secundum speciem suam, *concedo*; secundum modum inhaesionis in subiecto, *nego*.

Contradistinguo conclusionem: Dispositiones corporales non sunt habitus stricte et maxime dicti, *concedo*; modo suo et intra genus suum, *nego*.

Nota quod in graeco habetur: ἴσως (adverbium) ἕξις= *aequaliter* se habens ac ipse habitus; et non ἴσος ἕξις= aequalis habitui.

[1] Cf. *In II De anima*, lect. 2, nn. 239, 241, 242.

115. *Obiectio tertia.* Habitus non est alterabilis. Atqui dispositiones corporales sunt alterabiles. Ergo dispositiones corporales non sunt habitus.

116. *Resondetur*: *Dist. mai.*: habitus non est alterabilis per se, *concedo*; per accidens et ex consequenti, *nego*.

Contradist. min.: dispositiones corporales sunt alterabiles, per accidens et ex consequenti, *concedo*; directe et per se, *nego*.

Responsio ad secundam et tertiam difficultatem apud S. Thomam debet comparari cum responsione ad 3 articuli secundi quaestionis praecedentis, ut sane intelligatur positio S. Thomae respectu distinctionis inter habitum et dispositionem.

§ IV

QUAESTIO DE HABITIBUS CORPORALIBUS INFRAHUMANIS

117. Superest ergo ut illam quaestionem agitemus, utrum sciclicet habitus aliquis sit ponendus in corporibus inferioribus corpori humano tam organicis quam inorganicis.

Cartesius, A. Comte, L. Dumont et alii putant habitum vel habitudinem essentialiter esse *phaenomenon passivitatis*, et ideo considerant illam sicut sequelam legis *inertiae*, quam vocant, imo ut inertiam ipsam. Ita, dicunt, vestimentum, postquam aliquoties indutum et usui donatum est, melius accommodatur formae corporis; et hoc ideo, quia in contextura eius facta est quaedam mutatio, quae appellari potest habitus cohaesionis. Similiter, serra melius scindit post aliquem usum, quia superatae sunt quaedam asperitates, causantes resistentiam priorem; iam vero, ista destructio resistentiarum est phaenomenon quoddam habitudinis. Pariter, carta, postquam semel plicata est in una directione, facilius postea replicatur, quia quodammodo habituata est illo modo, et idem dic

de calamo et de chordis instrumentorum musicorum et de aqua decurrente quae, si forte retenta est et postea libera relinquatur, eandem ac antea directionem reassumit.

«L'habitude d'un être, c'est ce qu'il a (habere, habitum, habitudo), et comme ce qu'un être a, en tant que manière d'être, ne peut se manifester que par sa manière de modifier ou de changer les autres êtres, nous dirons simplement que l'habitude est, dans une force, sa manière de réagir sur les autres forces, manière de réagir qui résulte elle-même de l'action que les autres forces ont exercée antérieurment sur ille»[1].

Quia ergo habitus vel habitudo est phaenomenon quoddam generale naturae, et maior passivitas vel inertia invenitur in corporibus anorganicis quam in viventibus, ideo *maxime* in illis inveniuntur habitus et tanto minus habetur quanto corpora sunt perfectiora, utpote plus activitatis et mutationis et instabilitatis habentia.

118. E contra, alii ut Leibniz, Maine de Biran, Ravaisson et plerique alii opinantur habitum vel habitudinem esse propriam viventium, et dicunt habituari vel adaptari est vivere. Ita Le Dantec scribit: «Vivre, c'est s'habituer; être, c'est lutter; vivre, c'est vaincre; mais en s'habituant, l'être vivant *change*, il ne trionphe donc pas intégralement comme le fait un colloide mort quand ce colloide mort trionphe: la victoire de l'être vivant s'accompagne d'une défaite partielle, il s'habitue»[2]. Consequenter isti putant quod habitus vel habitudo est phaenomenon vel *lex activitatis potius quam passivitatis*, et loco inertiae postulat *conatum*, *tendentiam*, et hoc est *vivere*, unde quo magis ascendimus in viventibus, eo etiam crescit capacitas et necessitas habitudinum, ita ut summum inveniatur in homine. Sic, v. gr., etiam in vegetalibus, mimosa pudica claudit vel recolligit sero singulis

[1] DUMONT, *De l'habitude*, en «Revue de Philosophie» 1 (1876) p. 337.
[2] LE DANTEC, *Stabilité de la vie*, cap. VIII, p. 149.

diebus folia sua, et aperit mane; quod si per aliquot dies ponatur durante nocte in loco illuminato et durante die in loco obscuro, adhuc persistit in sua habitudine claudendi vel aperiendi folio sua; sed, si per longum tempus fiat experimentum citatum, contrariam habitudinem accipit et claudit folia sua per diem et aperit per noctem. Et hoc maxime accidit in animalibus, praesertim in homine. Unde et contrahimus habitudines *physicas*, v. gr. talis gradus caloris vel algoris, deambulationis, dormitionis, etc.; et *physiologicas*, quibus organa inservientia operationibus vegetalibus et sensitivis externis habituantur, et sic habituamur tali generi ciborum vel potuum et tali modo condiendi eosdem cibos, et tali intensitati luminis ad videndum vel sonus ad audiendum, etc.; et insuper habemus habitudines *morales et intellectuales*, de quibus non est dubium esse vitales et superiores.

Neque ista videntur nova; nam apud Caietanum legimus: «Potes inspicere in corporibus nostris manifeste habitus seu dispositiones habituales intuendo quantam vim in eis habeat consuetudo quoad ea quae non subsunt rationis imperio; consuetos anim alicui minutioni, frigori, medicinae et similibus, manifeste pati corporaliter sine appetitu videmus, si contra consuetudinem faciant vel patiantur; consuetudini enim haec tribuuntur. Quin etiam in pure vegetalibus apparet plantas assuetas irrigationi arescere illa deficiente, similes autem non consuetas perseverare, tamquam habitus secundario dictus ibi participetur; oppositum enim accidere deberet, si consuetudo non obstaret. Quamvis hoc alteratae naturae ex continua irrigatione tribui possit» [1].

Et revera, naturalistae loquuntur de acclimatatione —quam vocant— plantarum et animalium, ita ut quaedam species non ubique possint dari seu vivere; quod, si dentur, indigent speciali cura ut paulatim quasi assuescant *medio* in quo vitam degere debent. Unde et quaedam species plantarum et animalium quae fuerunt in anteactis temporibus geologicis, modo extinctae sunt, quia non potuerunt habituari novis conditionibus medii, hoc est, caloris, aeris, humiditatis aliaque id genus, quae constituunt «clima» vel «coelum».

[1] Caietanus, *In I-II*, 50, 1, n. 3.

119. Attamen, ex doctrina S. Thomae in hoc articulo facilius et melius potest haec quaestio determinari. Vel enim est sermo de habitibus entitativis vel de operativis. Si de entitativis, non est cur negentur, etiam in mineralibus, nam illi habitus afficiunt ipsam proportionem seu commensurationem materiae ad formam. Atqui in omnibus speciebus ista commensuratio fit secundum aliquam latitudinem. Ergo potest diversimode fieri, et ille diversus modus est habitus vel dispositio quaedam habitualis.

Revera nulla videtur esse species corporum seu compositorum ex materia et forma ubi compositio vel attemperatio illa stet in puncto indivisibili mathematico; sed contra, modo physico vel naturali patitur quasdam differentias vel graduationes intra eamdem speciem typi, ut dicunt. Et hoc videmus in chrystalis et in cohaesione corporum et in metallis et ubique, in quibus sub diversa contemperatione medii vel pressionis vel agentium, diversimode fit combinatio chimica et unio physica. Cur ergo negandum est illam diversitatem accidentalem permanentem, quae se habet ex parte elementi materialis, esse habitum entitativum vel dispositionem habitualem?

Quod, si ex anorganicis ascendamus ad viventia corpora, statim comperimus maiorem varietatem et consequenter maiorem complicationem et latitudinem intra eundem typum specificum. Unde et in illis perfectius et uberius potest talis habitus entitativus reperiri.

Si vero loquamur de habitibus operativis, negandum est proprie et principaliter habere illos, *tum* quia sunt determinata ad unum modum operandi, *tum* quia libertate carent ad utendum talibus habitibus, si qui essent, *tum* denique quia deversitas in modo operandi qui aliquando reperitur pendet ex diversa contemperatione en-

titativa de qua modo dicebamus, et ideo necesse non est ad illam explicandum novum habitum inducere. Sed de his, quod spectat hominem et bruta animalia, infra redibit sermo.

Interim tamen concludere licebit illos modernos, quos nuper adduximus, non sat profunde et exacte loquutos fuisse, neque sat distincte. Vel enim incidunt in *anthropomorphismum* exaggeratum, sicut priores, vel non sat distinguunt inter habitus entitativos et operativos, ut videre est in secundis.

Atque ex his videre poteris quantae utilitatis sit coniungere experientias modernorum cum philosophia veterum ut per eam informentur et vere fiat scientia viva et organica.

Art. 2.-Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam vel suam potentiam

§ I

PRAENOTANDA

120. Articulus iste perfecte continuatur et quasi religatur praecedenti; nam in illo conclusum est habitus entitativos sane esse in corpore, sed operativos esse *principaliter* in anima et nonnisi secundario et instrumentaliter in corpore. Quia ergo in anima, prout distinguitur essentialiter a corpore, duo sunt et considerari possunt, nempe essentia et potentiae vel facultates naturales operandi, statim oritur quaestio circa ipsam animam, utrum scilicet illi habitus, qui principaliter in illa sunt, sint in ipsa *essentia* animae vel in *potentiis* eius. Ac rursus, per contrapositionem ad corpus, utrum sit capax, saltem secundario, habituum entitativorum, eo fere modo quo corpus est capax habituum operativorum.

121. Et quidem *ex una parte* videtur quod habitus sint *in ipsa essentia* animae sicut in subiecto:

a) Quia habitus, ut constat ex eius definitione, dicitur per se primo in ordine ad *naturam* subiecti, scilicet hominis, in casu praesenti. Atqui *natura* humana maxime stat in ipsa essentia animae, nam anima est forma, dum corpus est materia; constat autem magis esse naturam formam quam materiam, et multo magis quam potentias, quae sunt *accidentia* naturalia. Ergo in ordine ad suscipiendos habitus talis debet esse hierarchia, ut 1°, sit anima ipsa in sua essentia; 2°, corpus in sua essentia; et 3°, potentiae animae et organa corporis. Ex quo igitur conclusum est articulo praecedenti habitus esse in ipsa essentia corporis, a fortiori concludendum est esse etiam in ipsa animae essentia multo magis quam in potentiis.

b) Sed praeterea videtur impossibile quod in potentiis animae sit aliquis habitus. Nam subiectum accidentis non est accidens, sed substantia. Atqui potentiae animae sunt accidentia et etiam habitus. Ergo potentiae animae non possunt esse subiectum habitus.

c) Dato etiam quod essent subiectum habitus potentiae animae, tolleretur ipso facto ordo specierum qualitatis, quem supra ostendimus esse naturalissimum et necessarium. Nam potentiae animae sunt in secunda specie qualitatis, dum habitus sunt in prima. Atqui subiectum est naturaliter prius eo quod est in subiecto. Ergo positis habitibus in potentiis animae sicut in subiecto, essent naturaliter posteriores potentiis, et sic rueret ipso facto ordo specierum qualitatis.

122. Sed *ex alia parte* videtur quod sint in potentiis animae sicut in subiecto, nam Aristoteles, qui tam accurate solet res considerare, expresse ponit habitus virtutum moralium et intellectualium in diversis partibus et potentiis animae. Ergo, saltem ob tantam auctoritatem, videtur probabile ponere habitus in potentiis animae.

§ II

RESOLUTIO QUAESTIONIS

123. Sicut articulus praecedens, ita hic pendet totaliter ex dictis in quaestione praecedenti, et ideo ea quae ibi dicta sunt sumuntur ut *medium* demonstrandi conclusiones quae hic deducuntur; *definitio* enim est *medium* demonstrationum omnium quae per se dicuntur de subiecto scibili.

124. CONCLUSIO PRIMA: *Ipsa essentia animae ut est animans corpus non est susceptiva habitus entitativi naturalis.*

125. *Probatur.* Quod non est in potentia ad formam naturalem seu ad actum primum naturalem non est susceptivum habitus entitativi naturalis. Atqui anima secundum suam essentiam non est in potentia ad formam seu actum primum naturalem. Ergo anima secundum suam essentiam non est susceptiva habitus entitativi naturalis.

Maior patet ex dictis, nam subiectum habitus, ut probatum est, debet esse in potentia ad actum ad quem disponitur per habitum; et quia habitus entitativus est dispositio ad formam vel actum primum, habitus entitativus naturalis debet esse dispositio ad formam naturalem, et consequenter subiectum talis habitus debet esse in potentia naturali ad talem formam.

Minor vero est per se nota scientibus quid est anima. Nam anima est forma et actus primus corporis; quod autem est, natura sua, ipsa forma vel actus, manifestum est quod non est nec potest esse in potentia ad talem formam vel actum. Ergo metaphysice repugnat animam esse susceptivam habitus entitativi naturalis; tam enim repugnat formam esse potentiam susceptivam sicut materiam esse actum.

126. CONCLUSIO SECUNDA: *Ipsa essentia animae, ut est spiritus et ad imaginem Dei creata, est susceptiva habitus entitativi supernaturalis, qui dicitur gratia sanctificans.*

127. *Probatur.* Quod est essentialiter in potentia ad formam vel actum primum supernaturalem est susceptivum habitus entitativi supernaturalis. Atqui anima humana, prout est spiritus et ad imaginem Dei, est essentialiter in potentia ad formam seu actum primum supernaturalem, qui dicitur gratia sanctificans. Ergo anima humana, prout est spiritus et ad imaginem Dei, est secundum suam essentiam susceptiva habitus entitativi supernaturalis, qui dicitur gratia sanctficans.

Maior est per se nota, nam sicut ad susceptionem habitus entitativi requiritur potentialitas subiecti, ita eo modo quo est in potentia ad illum est susceptivum illius; et ideo si essentialiter est in potentia, essentialiter est susceptivum, hoc est, secundum suam essentiam.

Minor vero probatur in tractatu de Gratia, ubi ostenditur ipsam essentiam animae, quatenus est imago Dei, esse obedientialiter et supernaturaliter capacem ipsius Dei per gratiam sanctificantem, quae est forma quaedam vel natura ordinis intrinsece divini, secundum illud: «ut simus consortes naturae divinae» [1].

128. CONCLUSIO TERTIA: *Neutro modo, neque in ordine naturali neque in ordine supernaturali, anima humana est susceptiva secundum essentiam suam alicuius habitus operativi.*

129. *Probatur.* Illud quod secundum suam essentiam non est immediate operativum, non est secundum essentiam suam immediate susceptivum habitus operativi. Atqui anima secundum essentiam suam, tam in ordine naturali quam in supernaturali, non est immediate operativa. Ergo anima secundum essentiam suam non est susceptiva habitus operativi nec in ordine naturali neque in ordine supernaturalali.

[1] *I Petr.*, 1, 4.

Maior est evidens, quia eius est habitus operativus cuius est actus secundus, vel operatio, nam subiectum habitus operativi operatur per habitum illum, et generaliter est axioma metaphysicum: eius est potentia (subiectum) cuius est actus, et eius est actus cuius est potentia [1].

Minor autem ostensa est in I Parte. Nulla enim essentia creata est suum esse, ergo nec suum agere, quia agere suppontit esse et sequitur ad esse. Unde sicut omnis essentia creata est per aliud, ita operatur per aliud, hoc est, per potentias suas naturales.

130. CONCLUSIO QUARTA: *Quia ergo solum potentiae sunt immediate operativae, ipsae solae possunt esse subiectum habitus operativi sive in ordine naturali sive in ordine supernaturali.*

131. *Probatur*. Sicut metaphysice repugnat animam secundum suam essentiam in ordine naturali esse subiectum habitus entitiativi naturalis, ita —imo magis— repugnat esse subiectum immediatum habitus operativi, nam plus suponit agere quam esse, quia esse non supponit nisi seipsum; agere vero praeter seipsum supponit esse. Ergo magis repugnat essentiam creatam esse immediate operativam quam identificari re cum suo esse.

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

132. Et inde facile respondetur ad obiecta supra posita, n. 121.

Ad primum conceditur totum, sed *negatur consequentia*, quae potius inverso modo debuisset deduci. Ex eo enim quod habitus dicitur per se primo in ordine ad

1 Cf. S. THOMAM, I, 54. 1-2.

naturam, sequitur quidem illud quod est maxime natura esse ipso facto id ad quod vel in ordine ad quod habitus dicantur, non vero quod sit ipsummet susceptivum habituum, sed e contra, id quod minus est natura debet disponi per habitus entitativos ad id quod est magis natura, vel etiam ipsamet natura. Unde fit ut anima ipsa naturaliter non disponatur, sed corpus disponatur ad illam. Aliud ergo est finis dispositionis et habitus et aliud subiectum eius.

133. *Ad secundum, distinguo maiorem*: subiectum accidentis non est accidens, nempe subiectum *primum et quod, concedo*; subiectum *immediatum* et *quo, nego.*

Concedo min., et *contradistinguo conclusionem*: potentiae animae non sunt subiectum habitus, scilicet subiectum *quod* et *primum, concedo*; subiectum *immediatum* et *quo, nego*.

Certe subiectum primum et radicale debet esse substantia, quae sola est *quod* est; sed tamen quia inter accidentia relate ad substantiam est ordo quidam, ita ut unum *mediante* alio ad substantiam referatur vel saltem afficiat substantiam, nihil mirum est si illud accidens prius et perfectius quodammodo suscipiat et sustentet posterius in virtute substantiae, et sic videmus colorem et alia accidentia esse in superficie vel quantitate immediate, ut etiam constat maxime in Sacramento Altaris. Quia ergo potentiae naturales sunt origine priores habitibus acquisitis, ideo bene possunt in illis subiectari habitus ut in subiecto immediato et *quo*.

134. *Ad tertium, concedo* totum et *distinguo conclusionem*: habitus ut sic, prout includit etiam habitus entitativos, est posterior potentia, *nego*; habitus, prout stat solum pro operativis, *transeat*.

Falsum est enim habitus entitativos esse posteriores potentia, et hoc sat est ad salvandam primitatem primae speciei qualitatis.

Quod si sermo noster limitetur ad habitus operativos relative ad potentias in quibus sunt potest concedi esse

posteriores et priores sub diverso respectu. Nam certe, sicut habitus entitativus est posterior natura quam afficit, ita et habitus operativus videtur esse, imo et debet esse posterior potentia (natura potentiae) quam afficit, et generaliter verum est et per se notum subiectum entitative loquendo et simpliciter est prius eo quod est in subiecto.

Sed praeter entitatem quasi absolutam potentiarum et habituum operativorum potest considerari eorum finis qui est operatio; et tunc secundum quod magis accedunt vel appropinquant ad illum finem eo sunt perfectiores et priores. Quia ergo habitus propinquior est operationi seu actui secundo quam potentia, ut supra ostensum est, in hoc sensu, etiam quando sermo restringitur ad habitus operativos, praedicti habitus sunt priores potentiis in quibus sunt.

Unde patet obiectionem multipliciter deficere, eo vel magis quod ordo specierum qualitatis intelligi debet absolute vel secundum se, sumendo ex una parte rationem habitus et dispositionis ut sic, et ex alia naturalem potentiam et impotentiam ut sic.

Art. 3.-Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus

§ I

PRAENOTAMINA

135. Postquam S. Doctor ostendit habitus operativos esse sicut in subiecto in potentiis animae, statim inquirit in quibus potentiis, utrum in inferioribus, quae pertinent ad partem sensitivam animae, vel solum in superioribus, quae ad partem rationalem seu propriam hominis spectant. Qua in re videndus est processus quasi ascensionis, a minori ad maius; ostendit enim minus esse in corpore quam in anima, et in anima minus quam in potentiis, et in potentiis inferioribus minus quam in superioribus, in quibus finaliter minus in intellectu quam in voluntate, ut in sequentibus articulis apparebit. Determinatur ergo proprium et maximum subiectum habituum quasi negative vel per exclusionem aut remotionem; id quod mirum nemini esse debet, quia habitus proprie loquendo est quid spirituale vel incorporeum, et incorporea non possunt a nobis directe cognosci, sed solum per negationem vel remotionem a corporalibus. Unde mira arte paedagogica procedit S. Thomas in serie articulorum huius quaestionis.

136. Circa *titulum* autem huius articuli notandum est quod, licet simplex videatur, multa revera in se continet; unde operae pretium erit ipsum breviter explicare.

Sciendum est ergo S. Thomam, post Aristotelem, distinguere quinque genera potentiarum animae et quatuor modos vel gradus viventium, scilicet potentiae vegetativae, sensitivae, appetitivae, locomotivae et intellectivae; sed, secundum appetitivas non sumitur specialis gradus vel modus viventium, quia in quibuscumque est sensus est etiam appetitus [1]. Unde de omnibus istis generibus quaerendum esset utrum sint susceptivae habituum.

Attamen, quia vires vel potentiae vegetativae sunt totaliter immersae in materia et maxime accedunt ad vires mere materiales, ideo circa illas non est specialis difficultas, quia valent omnino quae dicta sunt circa ipsum corpus in articulo primo.

Unde remanent consideranda alia quatuor genera potentiarum, quarum tres, scilicet potentiae sensitivae, appetitivae et locomotivae pertinent ad partem sensitivam vel animalem, prout hic accipitur a S. Thoma. Nam omne animal habet sensum, et si quidem sit perfectum, ut homo, habet omnes sensus tum exteriores tum interiores; ad sensum autem sequitur appetitus bonorum sensibilium exteriorum quae necessaria vel utilia sunt ad conservationem individui vel speciei; et quia haec

[1] S. Thomas, I, 78, 1.

non habentur in promptu a natura, ideo habet organa exteriora et facultates locomotivas ut bona prosequatur et nociva fugiat, quae ideo se habent ut instrumenta et subservientia facultatibus appetitivis.

Sic ergo, nomine *partis sensitivae* intelligit S. Thomas non solum facultates apprehensivas, hoc est, sensus externos et internos, sed etiam facultates appetitivas seu appetitum sensitivum, qui dividitur per concupiscibilem et irascibilem, ac demum menbra exteriora exequentia seu facultates locomitivas; et ideo de illis omnibus quaeritur directe in isto articulo utrum sint susceptivae habituum.

Et quia in quibusdam animalibus inveniuntur quaedam ex his facultatibus, vel etiam fere omnes, ex consequenti ponitur etiam quaestio de istis facultatibus prout sunt in brutis animalibus.

Et quia habitus potentiarum sunt ad operandum seu operativi, ideo quaestio praesens non est circa habitum in genere, neque circa habitum entitativum in specie, sed limitatur ad habitus operativos tantum.

Denique notanda sunt verba tituli *possit esse*, et non simpliciter «sit» aliquis habitus, sicut in ceteris articulis huius quaestionis, quia videntur istae vires sensitivae nimis esse corporales, ideoque incapaces habituum operativorum; eo vel magis quod —loquendo de habitibus in appetitu sensitivo— negabatur eius capacitas tempore S. Thomae, ut postea videbimus. Unde quaestio cum adversariis S. Thomae debebat poni de possibilitate, non de exsistentia.

137. Ad quaestionem ergo accedentes, videtur *ex una parte* quod in potentiis sensitivis non possit esse aliquis habitus. Nam:

a) Activitas vitalis hominis dividitur in duas partes vel portiones: rationalem vel superiorem aut spiritualem, et irrationalem vel inferiorem, quae complectitur vegetativam et sensitivam. Atqui vires vegetativae non sunt

capaces habituum operativorum. Ergo nec vires seu potentiae animales aut sensitivae.

b) Potentiae sensitivae sunt *communes* nobis et brutis. Atqui in brutis non dantur habitus operativi, quia carent voluntate, quae intrat definitionem habitus operativi, ut supra ostensum est. Ergo neque in nobis sunt capaces habitus operativi facultates sensitivae.

c) Denique idem concluditur ex comparatione cum parte superiori animae. Nam etiam in parte superiori est facultas apprehensiva in qua sunt scientiae, et facultas appetitiva in qua sunt virtutes. Ergo, si in inferiori parte essent ponendi habitus, deberent esse scientiae vel virtutes. Atqui in potentiis apprehensivis sensitivis non sunt scientiae. Ergo neque in potentiis appetitivis inferioribus debent esse virtutes. Unde nullus habitus operativus potest poni in potentiis sensitivis.

138. Sed *ex alia parte* videntur ponendi habitus operativi saltem in facultatibus appetitivis inferioribus, nam Aristoteles expresse ponit temperantiam in appetitu concupiscibili et fortitudinem in appetitu irascibili.

In hac quaestione sunt *tres positiones fundamentales*, quarum duae sunt extremae et altera est media.

139. Una positio *extrema* —quasi *per excessum*— est eorum qui admittunt habitus *in omnibus* istis facultatibus, hoc est, non solum in appetitu sensitivo et in sensibus quibusdam internis, sed etiam in sensibus externis et in membris seu organis locomotoribus vel quomodocumque exterius operantibus. Ita non solum cartesiani, de quibus supra loquuti sumus, sed etiam magna pars modernorum psychologorum experimentalem psychologiam, ut aiunt, colentium; unde et distinguunt habitudines *physiologicas*, quae scilicet acquiruntur in organis exterioribus, et *instinctivas*, quae regulant et perficiunt propensiones instinctivas ad loquendum, ambulandum, videntum, etc.; imo et *passiones ipsas* appellant *habitudines sensibilitatis*. Alii etiam putant habitudines

nihil aliud esse quam *synthesim sensationum vel impressionum factam a conscientia et conservatam a memoria*, quo fit ut habitus fere identificetur cum ipsa memoria[1], vel saltem cum una ex functionibus memoriae. «L'habitude —scribit Delacroix— révèle la fonction practique de la mémoire: l'utilisation du passée pour le présent. Comme telle, grâce à l'enregistrement de l'expérience passée et au developpement fonctionnel, la mémoire est avant toute anticipation; grâce à élle, le sujet cesse de relever uniquement de l'experience présente; son passé, contracté, agit dans son présent et prépare son avenir. Mais de passé n'à pas besoin d'être représenté pour agir. Il serait arbitraire d'attibuer aux êtres inferieurs la connaissance du passé et la pleine représentation du temps. Où l'habitude suffiit, il est inutile de faire intervenir la memoire proprement dite; chez la plupart des animaux, ce qui survit à l'expérience présente et à la représentation du momento, c'est leur effet moteur sous la forme d'une habitude»[2].

Et Piéron difinit habitum hoc modo: «L'habitude est le résultat d'une apprentissage moteur, une série de mouvements souvent effectuée, pouvant se poursuivre presque sans aucune participation de l'atention avec una exactitude et une précission progressivament obtenues»[3]. «L'habitude est donc une forme de mémoire tout à fait semblable aux autres, et, aujourd'hui que l'on comprendt de mieux en mieux la place énorme que l'activité motrice doit prendre dans la vie mentale, loin de faire de l'habitude une forme de mémoire inferieure, on tend à y voir au contraire un élément essentiale susceptible d'intervenir d'une façon presque constante dans les phénomènes mnémoniques... Aut point de vue du mécanisme, il n'y à pas lieu de traiter à part de l'habitude, qui est une forme de la mémoire[4].

[1] Cf. Sortais, *Traité de Philosophie*, t. I, pp. 422-423; Dumas, *Traité de Psychologie*, t. I, pp. 775-777, et t. II, pp. 422-423.
[2] Apud G. Dumas, *Traité de Psychoolgie*, t. II, p. 44.
[3] Apud G. Dumas, *Ibidem*, t. I, p. 775.
[4] *Ibidem*, t. I, p. 777.

Eiusdem opinionis fuisse videntur nonulli scholasticorum. Nam Gabriel, Ockam et fortasse etiam Scotus tenent dari habitus, non quidem in potentiis vegetativis neque in sensibus externs, sed in ceteris omnibus sensitivae partis. Itaque «docent potentiis non determinatis ad unum quae vario modo operari possunt, quales existimant esse potentiam motricem secundum locum tam in nobis quam in brutis animantibus et facultatem sentientem interiorem, etiam brutorum animalium inesse habitus; probant autem hanc secundam partem primum quia *experimento* constat potentiam motricem secundum locum exercitatione et consuetudine promptiorem effici ad operandum, ut patet in saltantibus et citharaedis, qui quotidie facilius saltant et citharam pulsant, et in brutis animalibus, quae assidua exercitatione facilius quotidie imaginatione moventur et operantur, sicut etiam et nos. Deinde *ratione* confirmari potest, quia sicut intellectus et voluntas indigent habitibus exercitatione acquisitis ut facilius in unam partem quam in aliam operentur, eo quod ad neutram partem ex seipsis determinantur, eadem ratione videtur ponendus habitus in potentiis subditis intellectui et voluntati, ut facilius in unam partem quam in aliam a voluntate et intellectu moveantur»[1].

140. Alia positio *extrema* —quasi *per defectum*— non solum negat habitus in membris externis et in sensibus, sed etiam in facultatibus apprehensivis interioribus et in appetitu sensitivo, ita ut solum admittat habitus in parte superiori, nempe in intellectu et voluntate. Et huius opinionis erant fere omnes magistri tempore S. Thomae, ut Alexander Halensis, S. Albertus Magnus, S. Bonaventura, Ioannes Peckam, Henricus Gandavensis, et postea, ut videtur, ipse Scotus et Gabriel et Ockam, qui, saltem —dicunt— probari non posse dari habitus seu virtutes in appetitu sensitivo.

[1] Vazquez, *h. l.*, cap. 4, p. 495. Cf. etiam Medina, *h. l.*, art. 1.

Distinguunt enim isti auctores —ducti auctoritate libri *De Spiritu et anima*, quem putabant esse Augustini— duplicem concupiscibilem et irascibilem in homine: aliam superiorem vel humanam, in qua certe sunt virtutes, et theologales et morales, videlicet spes in irascibili et caritas in concupiscibili; aliam vero inferiorem seu bestialem, quae incapax est habituum et virtutum sicut ipsa membra exteriora. En quomodo exponit hanc sententiam S. Bonaventura:

«In nobis enim est duplex irascibilis et concupiscibilis, videlicet rationalis et sensibilis; rationalis, secundum quam *immediate* nati sumus in Deum ferri et in qua communicamus cum angelis et in qua secundum diversas comparationes habet reponi theologica virtus et cardinalis. Alia vero est irascibilis et concupiscibilis sensibilis, quae solummodo dicitur rationalis, quia obtemperat rationi. Et in his non consistit libertas arbitrii, nec in his sicut in subiecto ponitur virtus cardinalis, licet per frequentem assuefactionem aliquo modo illae potentiae non incongrue dicantur habituari; illa tamen habilitatio non est de virtutis essentia, sed potius sibi *annexa*» [1].

Et addit: «Ad illud quod —tertio— obiicitur quod actus virtutis fortitudinis et temperantiae immediate eliciuntur a concupiscibili et irascibili, dicendum quod illud verum est loquendo de concupiscibili et irascibili *humana*; sed si loquamur de concupiscibili et irascibili *brutali* et sensibili, sic per illas potentias non immediate elicitur actus illarum virtutum, imo quasi consequenter, quia rectificata concupiscibili et irascibili rationali per habitum virtutis, per consequens rectificatur ipsa concupiscibilis et irascibilis brutalis, quae illis habent subiici et famulari. Unde, *sicut* rectificata voluntate in dispensando, *per consequens* rectificatur *manus* ad tribuendum beneficium, tamen *largitas non est in manu sicut in subiecto*, sed in ipsa voluntate, *sic* intelligendum est *in proposito*» [1].

[1] S. Bonaventura, *III Sent.*, dist. 33, art. unic., q. 3, ad 1. Opera, edit. Quaracchi, t. III, p. 717.

Haec autem positio exinde provenire videtur quod animam ipsam intelligunt compositam ex materia et forma et pariter angelos, in quibus etiam distinguunt concupiscibilem et irascibilem; unde fit ut vere anima esset sicut quoddam animal, et similiter angelus —animal spirituale vel incorporeum— et mediante illa materia quasi spirituali uniretur isti corporali et palpabili quae est corpus nostrum.

Sed S. Thomas altius speculatus est; loco enim compositionis ex materia et forma, ponit in illis compositionem ex potentia et actu metaphysico, hoc est, ex essentia et esse, atque ita simplificata natura ipsa, manent simplificatae et elevatae ipsae potentiae. Unde et negat appetitum concupiscibilem et irascibilem in angelis [2] et in parte superiori vel rationali animae humanae [3], et non admittit nisi unum appetitum concupiscibilem et irascibilem in homine, qui est in appetitu inferiori vel animali, communi nobis et brutis. Qua in re, quantum ad partem psychologicam, ductus est doctrina aristotelica expressa, et quantum ad partem stricte metaphysicam ex doctrina peripatetica de Actu Puro et christiana de differentia essentiali et radicali inter Deum et alia praeter Deum.

Neque auctoritas illius libri multum movebat S. Doctorem, quia iam agnoverat non esse Augustini. Quapropter ad obiectionem quamdam ex illo desumptam nervose et fortiter respondet: «Liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est *eadem facilitate contemnitur qua dicitur*» [4]. Et alio in loco: «illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo; non enim est Augustini, sed cuiusdam alterius» [5], quem fere nominat alibi dum scribit: «Liber

[1] *Ibidem*, ad 3, p. 718.
[2] S. Thomas, I, 59, 4.
[3] I, 82, 5.
[4] I, 77, 8 ad 1.
[5] *Q. Disp. de anima*, art. 19, ad 3.

iste de Spiritu et Anima non est Augustini, sed *dicitur* cuiusdam cisterciensis fuisse, nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur»[1]. Et revera, ut maurini editores opinantur, opus illud habet auctorem Alcherum quemdam Claraevallensem[2], atque ita de eo iudicant: «opus hoc, quemadmodum Erasmus probe iudicavit, hominis est variae multaeque lectionis, in quo non aliquid artis videas aut ingenii, sed quasi arenam sine calce, dicta tantum et collectanea ex diversis locis exscripta, ex Augustino scilicet, ex Gennadio, Boetio, Cassiodoro, Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino, Hugone, Victorino, Bernardo, Isaaco Stellensi abbate, etc».

Et quidem, licet S. Albertus Magnus et S. Bonaventura haberent illum ut suspectum saltem vel ut auctoris incerti, magnam tamen nactus est auctoritatem apud magistros, uti apparet ex his verbis S. Thomae: «Secundum quod *communiter* dicitur caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili»[3]; «virtutes quaedam *dicuntur* esse in irascibili et concupiscibili, sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili»[4]; «dicitur *a Magistris* quod est quaedam irascibilis et concupiscibilis *humana*»[5].

Peckam autem, qui erat adversarius acerrimus S. Thomae, ita scribit: «Ad quaesitum de concupiscibili et irascibili dicendum quod, quamvis nomen voluntatis a quibusdam, ut Damasceno et aliis, restringatur ad appetitum rationalem, ab aliis tamen ponitur et in ratione et in sensualitate. Unde Magister docet III Sent., dist. 18, quod voluntas est duplex sicut affectus: sensualitatis et rationis; et Avicenna, VI Naturalium, quod concupiscibilis et irascibilis sunt rami voluntatis. *Dico* ergo quod

---

1 *Ibidem*, art. 12, ad 1.
2 Alcherus Claraevallensis, ML. 40, 779-780. Cf. Thery, O. P., *L'authenticité du "De Spiritu et Anima" dans S. Thomas et Albert le Grand*, apud «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», 1921, 372-377.
3 S. Thomas, I, 82, 5 obiectio 1.
4 I, 59, 4 obi. 3.
5 *III Sent.*, d. 17, q. 1 art. 1 obi. 4.

istae vires sunt in rationali voluntate, nec tantum in appetitu sensibili, sicut expresse dicunt praedictorum theologorum doctorum auctoritates»[1].

141. *In medio* autem est positio S. Thomae, qui accurate distinguit vires sensitivas hominis et vires sensitivas brutorum animalium; nec enim idem omnino iudicium proferri potest de utrisque.

Quantum ergo ad vires sensitivas et locomotivas hominis adhuc possunt considerari dupliciter: uno modo absolute vel secundum se, prout scilicet operantur ex instinctu naturae; alio modo secundum quod subiacent directioni et motioni seu imperio rationis et voluntatis. Seu, aliis verbis, vel considerantur absolute ut iacent, vel ut sunt instrumenta partis superioris cui obediunt et a qua moventur ad finem superioris partis.

§ II

SOLUTIO QUAESTIONIS

Sic ergo singillatim procedendo, distinguimus pro homine et pro bruto.

A. *Pro homine*

142. CONCLUSIO PRIMA: *In potentiis vegetativis seu nutritivae partis non sunt habitus operativi; possunt tamen esse quidam habitus entitativi in organis harum potentiarum.*

143. *Probatur prima pars*:

1° Potentiae determinatae ad unum obiectum vel operatum et semper eodem modo, non sunt susceptivae ha-

---

1 Peckam, *Quaestiones de anima*, q. 7, pp. 78-79, edit. Spettmann, apud «Beiträge sur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», t. XIX, fasc. 5-6. Munster 1918.

bitus operativi. Atqui potentiae vegetativae sunt determinatae ad unum obiectum vel operatum et semper eodem modo. Ergo potentiae vegetativae non sunt susceptivae habitus operativi.

Maior constat ex quaestione praecedenti, articulo 4, ubi ostensum est subiectum habitus debere esse in potentia ad diversa vel saltem diverso modo ad unum.

Minor patet, quia istae potentiae operantur mere naturaliter et nullo modo subduntur imperio et directioni rationis. Iam vero ad rationem habitus operativi requiritur quod potentiae susceptivae eorum subdantur imperio rationis, quia habitus est quo quis utitur cum voluerit.

2° Potentiae mere activae et nullo modo passivae non sunt susceptivae habitus operativi. Atqui potentiae vegetativae sunt activae tantum et minime passivae. Ergo potentiae vegetativae non sunt susceptivae habitus operativi.

Maior constat, quia subiectum habitus debet esse in potentia passiva aliquo modo, ut patet ex articulo quarto quaestionis praecedentis; et hac de causa intellectus agens, qui est potentia activa tantum, nequit esse subiectum habitus operativi, ut dicetur articulo sequenti. Id quod experientia patet in perpetuo amentibus vel etiam in illis qui ex magna et diuturna aegritudine amiserunt totaliter usum rationis. Si enim secundum se essent susceptivae habitus, in talibus subiectis, ubi videntur esse absolute tales vires, reperirentur tales habitus, et tamen non sunt, sed merus instinctus naturae.

144. *Secunda pars.* Organa potentiarum vegetativarum sequuntur conditiones totius organismi viventis. Atqui organismus vivens seu corpus vivum est susceptivum habitus entitativi, ut dictum est articulo primo huius quaestionis. Ergo et organa potentiarum vegetativarum. Aliis verbis, quod dicitur de toto, dici debet de partibus. Atqui de toto corpore organico dicitur quod est subiectum habitus entitativi. Ergo et de partibus eius, inter quas sunt organa propria potentiarum vegetativarum.

145. CONCLUSIO SECUNDA: *Potentiae sensitivae absolute vel secundum se consideratae, prout mere sensitivae sunt, non sunt subiectum habitus.*

146. *Probatur.* Quia sic operantur ex instinctu naturae, et ideo determinate ad unum, sicut ipsa natura, et eodem modo. Ideo sic non operantur ex ratione deliberante et dirigente.

Confirmatur experientia, qua constat bruta animalia, quibus conveniunt istae potentiae absolute vel secundum se, semper eodem modo suas operationes et operata exercere pro sua specie, ut nidus, favus mellis, cantus, alia huius generis.

147. CONCLUSIO TERTIA: *Potentiae sensitivae consideratae secundum quod sunt imperabiles et dirigibiles aliquo modo a ratione et voluntate, susceptivae sunt habitus operativi.*

148. *Probatur.* Potentiae passivae quae sunt in potentia ad diversa operanda et quidem diversimode vel cum quadam latitudine, sunt susceptivae habitus operativi. Atqui potentiae sensitivae consideratae secundum quod sunt imperabiles et dirigibiles aliquo modo a ratione sunt in potentia ad diversa et quidem diversimode operanda. Ergo potentiae sensitivae, consideratae prout sunt aliquo modo imperabiles et dirigibiles a ratione et voluntate, sunt susceptivae habitus operativi.

Maior constat ex dictis quaestione praecedenti, articulo quarto, ubi diximus tres conditiones requiri ad hoc ut aliquod subiectum indigeat habitu, nempe: a) quod sit in potentia passiva; b) quod sit in potentia ad plura vel diversa et non ad unum tantum; c) quod sit diversimode in potentia ad illa plura vel ad singula eorum.

Minor vero facile patet. Potentiae passivae, quae aliquo modo participant intrinsece et non per meram denominationem, rationem et voluntatem, sunt in potentia ad diversa et quidem deiversimode operanda, quia ratio et voluntas, cum sint facultates spirituales vel universales,

sunt in potentia ad diversa et diversimode operanda; quod autem aliquo modo participat rationem et voluntatem, aliquo etiam modo participare possunt hanc amplitudinem seu capacitatem ad diversa et quidem diversimode. Atqui potentiae sensitivae, secundum quod sunt aliquo modo imperabiles et dirigibiles a ratione et voluntate, aliquo modo participant rationem et voluntatem, et efficiuntur quodammodo rationales et voluntariae per participationem. Ergo potentiae sensitivae, prout considerantur ut aliquo modo imperabiles et dirigibiles a ratione et voluntate, sunt aliquo modo in potentia ad diversa et quidem diversimode operanda.

149. CONCLUSIO QUARTA: *Istae tamen vires seu potentiae sensitivae non sunt eodem modo seu aequaliter susceptivae habitus operativi, sed secundum magis et minus.*

150. *Probatur*: Potentiae passivae diversimode imperabiles a ratione et voluntate et diversimode in potentia ad diversa diversimode operanda, non eodem modo seu aequaliter sunt susceptivae habitus operativi. Atqui diversae vires seu potentiae sensitivae partis sunt diversimode imperabiles a ratione et diversimode in potentia ad diversa diversimode operanda. Ergo diversae vires sensitivae partis sunt susceptivae habitus operativi diverso modo seu inaequaliter. Se habent enim sicut totum potestativum, quod necessario habet partes suas inaequales ut totum heterogeneum.

151. CONCLUSIO QUINTA: *Potentiae sensitivae appetitivae sunt in hoc ordine maxime susceptivae habitus operativi; deinde potentiae apprehensivae interiores seu sensus interni; tertio sensus externi; ac denique membra exteriora.*

152. *Prima pars* (de appetitu sensitivo). Illae potentiae sensitivae partis sunt maxime susceptivae habitus operativi, quae *magis formaliter* participare possunt imperium rationis et voluntatis, seu potentiarum partis rationalis. Atqui inter omnes potentias sensitivae partis, potentiae appetitivae, hoc est, appetitus concupiscibilis et irascibilis, magis formaliter participare valent imperium seu directionem rationis et voluntatis. Ergo potentiae sensitivae appetitivae seu appetitus concupiscibilis et irascibilis sunt maxime susceptivae habitus operativi.

Maior constat, quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Atqui subdi imperio rationis et voluntatis, est conditio simpliciter requisita ad hoc ut aliqua vis sensitiva sit susceptiva habitus operativi, ut patet ex conclusione praecedenti. Ergo magis et magis formaliter subdi tali imperio est conditio requisita ad hoc ut magis vel maxime sit susceptiva eius.

Minor autem constat ex ipsamet natura appetitus sensitivi. Nam ut *appetitus* non est natus movere quoad *specificationem* facultatem apprehensivam, sed potius moveri primo a tali facultate; ut autem *inferior* non est natus movere quoad *exercitium* partem superiorem: potius vero est e converso, quia, utpote appetitus, natus est maveri a facultate apprehensiva quoad specificationem, hoc est, a ratione; utpote vero inferior, natus est moveri quoad exercitium a facultate appetitiva superiori, quae est voluntas. Ergo magis formaliter participat imperium, utpote *motum*, a superioribus.

His *adde* quod iste appetitus *plures motus* habet, hoc est, undecim passiones, quae ad plura et pluribus modis ordinari possunt; *adde etiam autonomiam* quamdam seu resistentiam vincendam, et habebis necessitatem ponendi in ipsis aliquem habitum. Ergo vires appetitivae sunt educabiles et habituabiles et possunt consequenter bene habituari vel male, unde et sunt capaces habituum et iuxta earum imperabilitatem et iuxta earum resistentiam seu autonomiam.

Audi probationes Medinae: «1°, Potentia quae est indifferens ad bene vel male operandum, indiget habitu qui ipsam determinet ad studiosas operationes; sed appetitus sensitivus est indifferens ad obediendum rationi; ergo indiget habitu per quem determinetur ut recte im-

perio rationis obtemperet. 2°, experientia docet quod milites in bello, qui in principio timent res arduas et difficiles, post longam consuetudinem aggrediuntur illas fortiter et cum audacia et facilitate; ergo signum est quod in appetitu fuit producta fortitudo, quae formidinem expellit. 3°, idem probatur ex Aristotele, fortitudinem et temperantiam esse constituendas in parte animae irrationali, quae rationi obtemperat, et intelligit appetitum sensitivum. Idem expressius habet D. Thomas, *De Verit.* q. 1, art. 4. Haec est sententia omnium antiquorum philosophorum, cui consonat divina theologia, nam secundum divinam theologiam in appetitu sensitivo sunt gravissima peccata; ergo appetitus sensitivus est capax vitii et virtutis»[1], nam sunt contraria et contraria nata sunt fieri in eodem subiecto.

153. *Secunda pars* (deinde vires apprehensivae interiores seu sensus interni, principaliter tres, scilicet memoria sensitiva, imaginatio et cogitativa). Potentiae sensitivae imperabiles a ratione et voluntate, at non primo, sed secundo, non sunt maxime seu primo susceptivae habitus operativi, sed secundo et quasi instrumentaliter. Atqui potentiae sensitivae interiores sunt quidem imperabiles a ratione et voluntate, at non primo, sicut appetitus sensitivus, sed secundo. Ergo vires apprehensivae interiores sunt quidem susceptivae habitus operativi, at non primo, sed secundo.

Maior patet ex illo: sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.

Minor vero constat ex ipsamet natura istarum facultatum. Nam istae facultates natae sunt movere active aliquo modo intellectum et voluntatem per modum obiecti materialis, et ita dicuntur *preambulum* ad intellectum; et postquam intellectus, addito intellectu agente, movetur seu actuatur ab eis, dein, secundo, movere

[1] Medina, *h. l.*, pp. 366-367.

et dirigere potest facultates istas in suis operationibus; unde istae facultates non moventur primo, sed secundo, ab intellectu et voluntate; sed appetitus sensitivus non est natus movere obiective per se ipsum intellectum et voluntatem, nisi colorando obiecta sensuum exteriorum et interiorum, ut dictum est quaestione nova et decima, sed potius natus est directe moveri primo ab intellectu et voluntate. Inde argumentum: Magis sunt susceptivae habitus potentiae sensitivae capaces virtutis proprie dictae, dum sensus interni non sunt capaces virtutis intellectualis. Ergo magis susceptivae habitus operativi sunt potentiae appetitivae inferiores quam potentiae apprehensivae.

154. Et quidem istae facultates sensitivae interiores seu sensus interni diversimode etiam sunt susceptivae habitus operativi secundum maiorem vel minorem perfectionem seu elevationem.

Et relicto sensu communi, qui, quantum ad hoc videtur comparandus cum sensibus externis, quia nihil aliud facit nisi percipere sensibile externum ut sensibile, hoc est, sensationes omnes sensuum externorum sub ratione sensibilis praesentis, et ideo valent de illo quae in tertia parte dicentur; remanent alii tres interiores sensus, nempe imaginatio seu phantasia, aestimativa seu cogitativa in nobis et memoria sensitiva seu reminiscentia.

155. Hierarchia autem trium istorum sensuum est quod, post sensum communem, venit *imaginatio seu phantasia*, cuius est apprehendere omnia sensibilia exteriora prout cadunt sub sensu communi, non solum quando sunt praesentia, sed etiam quando sunt obsentia; conservat ergo et reproducit, dividit, complet ac cambinat sensationes istas etiam postquam disparuerunt sensibilia exteriora provocantia; et ideo vocatur a S. Thoma «thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum»[1], seu thesaurus vel promptuarium intentionum «sensata-

[1] S. Thomas, I, 78, 4; I-II, 51, 3; *De Verit.*, 14, 1 ad 9.

rum», praesentibus vel absentibus sensibilibus; deinde venit *aestimativa seu cogitativa* in nobis, ad quam pertinet percipere intentiones particulares «insensatas» utilis et nocivi pro natura speciei vel individui, et ideo superat imaginationem et alios sensus exteriores, qui solum apprehendunt intentiones particulares sensatas[1]; tertio venit *memoria sensitiva seu reminiscentia* in nobis, quae est «thesaurus quidam intentionum particularium insensatarum», de quibus est cogitativa, non solum quando praesentes sunt, sed etiam quando absentes seu praeteritae. Et ideo reminiscentia comparatur ad simplicem cogitativam sicut imaginatio ad sensum communem.

Consequenter dicendum est quod inter sensus internos maxime susceptivus est habitus et educationis memoria sensitiva seu reminiscentia; deinde cagitativa et postea imaginatio.

156. Non sunt ergo in illis constituendi habitus scientifici seu intellectuales proprie dicti, sed solum quasi secundario et instrumentaliter ex ordinatione rationis possunt ordinem in seipsis contrahere ut bene subserviant rationi. Sic experientia patet quomodo sagacitas vel cogitativa, per rationem directa, discretionem quamdam suscipere ne vagetur per extranea et similiter imaginatio, ut species praebeat proprias et adaequatas, et gustum in operibus artis acquirat, et pariter memoria colitur et fovetur per artem. Qua de re bene dicit Vazquez: «Quando moventur ex imperio voluntatis possunt *continua* exercitatione ad *idem* saepius moveri, cumque ex hac exercitatione assidua et ordinate repetita promptiores reddamur ad considerandum ea quae cum difficultate antea considerabamus, negare non possumus aliquam qualitatem in nobis gigni praeter species, qua in dies expeditiores efficimur ad operandum. Hoc sane experimur in ratiocinationibus mathematicis, in quibus mul-

1 Cf. Sanseverino, *Dynamologia*, I, cap. 5; et Bañez, *In I*, q. 78, a. 4, dub. 2 et 7.

tum valet imaginationis et sensus interni operatio et ad quas difficiliores ante disciplinam et exercitationem eramus, atque in omnibus aliis disciplinis, nam quamvis ratiocinatio sit proprium opus intellectus, tamen cum intellectus ratiocinari non possit nisi etiam imaginatio ei ad discursum subveniat, ex qua connexione fit ut in ipsam etiam imaginationem et phantasiam discursus aliquis derivetur, negari non debet eodem gradu quo intellectus in dies fit magis habilis ad opera sua, imaginationem et phantasiam etiam fieri»[1].

Et sic videmus sapientes assuefactos investigationibus scientificis sagaciores fieri et facilius moveri de uno sensato vel experto ad aliud, ac perfectius et citius capere convenientias et differentias eorumdem; e contra inexpertus vel insipiens solet, ceteris paribus, tardius et difficilius experimenta capere et collationes eorum instituere. Imaginatio similiter, ex assuefactione ad quaedam genera obiectorum vel repraesentationum, fit magis contracta et recollecta, et consequenter minus impedit speculationes intellectus per divagationes eius; imo et magis in promptu habet species aptiores et exempla eiusdem generis subiecti, ex quibus facilius intellectus manuducitur in cognitionem ignotorum vel etiam in usu scientiae per doctrinam; nam exempla apta et bene elaborata multum iuvant ad intelligendum sane et ad explicandam veritatem aliis.

157. Quantum vero ad *memoriam* melius adhuc patet et omnes scimus experientia quantum operetur ars mnemonica et exercitium memorandi; nam memoria «in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem *cum inquisitione et studio*; unde in hominibus non solum est memoria, sed *reminiscentia*»[2]. Ut autem aliquid rememoretur non debet totaliter esse oblitum, quia ut optime ait S. Doc-

1 Vazquez, *h. l.*, cap. 4, p. 496.
2 S. Thomas, *Quaestio Disp. de anima*, art. 13. Cf. Bañez, *In I*, 79, 9.

tor, «*oblivio* de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod *totaliter* a memoria exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud, aut ita quod *partim* a memoria exciderit, et *partim* maneat, sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc *requiro in memoria ad recognoscendum*»[1].

Regulae autem fundamentales ad bene memorandum traduntur a S. Thoma his verbis: «*Sicut prudentia* aptitudinem quidem habet a natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia, *ita etiam*, ut Tullius dicit in sua Rhetorica, *memoria* non solum a natura proficiscitur, sed etiam *habet plurimum artis et industriae.*

Et sunt *quatuor* per quae homo proficit in *bene* memorando:

Quorum *primum* est ut eorum quae vult memorari *quasdam similitudines* assumat convenientes, *nec* tamen *omnino consuetas*, quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur, ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremus. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva.

Secundo oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione *ordinate* disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in libro de Memoria: a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt.

Tertio oportet ut homo *sollicitudinem* apponat et *affectum* adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit in sua Rhetorica quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras.

---

[1] *Suppl.*, q. 2, art. 3 ad 2.

Quarto oportet quod ea *frequenter meditemur* quae volumus memorari. Unde Philosophus dicit in libro de Memoria quod meditationes memoriam salvant, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes»[1].

«Reminiscentia nihil aliud est quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit, et ideo reminiscendo venamur, id est, inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori quod in memoria tenemus. Sicut enim ille qui inquirit per demonstrationem procedit ex aliquo priori quod est notum, ex quo venatur aliquid posterius quod est ignotum, ita etiam reminiscens ex aliquo priori quod in memoria habetur procedit ad reinveniendum id quod ex memoria excidit.

Hoc autem primum, *a quo* reminiscens suam inquisitionem *incipit*, quandoque quidem est *tempus* aliquod *notum*, quandoque autem aliqua *res nota.*

Secundum *tempus* quidem incipit quandoque a *nunc*, idest a *praesenti* tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam; puta, si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die.

Quandoque vero incipit *ab aliquo alio tempore*, puta si quis in memoria habeat quid fecerit octava die ante et oblitus sit quod fecerit quarta die, procedet desdendendo ad septimam, et sic inde quousque veniat ad quartam diem; vel etiam ab octava die ascendet in quintam decimam aut in aliquod aliud tempus praeteritum.

Similiter etiam quandoque reminsicitur aliquis incipiens *ab aliqua re* cuius memoratur, a qua procedit ad aliam *triplici ratione*:

---

[1] S. Thomas, II-II, 49, 1 ad 2.

Quandoque quidem *ratione similitudinis*, sicut quando aliquis memoratur de Socrate et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia.

Quandoque vero *ratione contrarietatis*, sicut si aliquis memoratur Hectoris et per hoc occurrit ei Achilles.

Quandoque vero *ratione propinquitatis cuiuscumque*, sicut cum aliquis memor est patris et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque propinquitate vel societatis vel loci vel temporis, et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur.

Quorumdam enim praemissorum motus sunt *idem*, sicut praecipue *similium*; quorumdam autem *simul*, scilicet *contrariorum*, quia cognito uno contrariorum *simul* cognoscitur aliud; quandoque vero quidam motus habent *partem aliorum*, sicut contingit in quibuscumque propinquis, quia in unoquoque propinquorum consideratur aliquid quod pertinet ad alterum, et ideo illud residuum quod deest apprehensioni, cum sit parvum, consequitur motum prioris, ut apprehenso primo consequenter occurrat apprehensio secundi...

Quia ex priori motu propter consuetudinem venitur ad sequentem, vel inquirendo vel non inquirendo, inde est quod *citissime et optime* fiunt reminiscentiae quando incipit aliquis meditari a principio totius negotii, quia secundum ordinem quo res sunt sibi invicem consequutae, secundum hunc ordinem facti sunt motus eorum in anima, sicut quando quaerimus aliquem versum prius incipimus a capite...

Illa sunt magis reminiscibilia quaecumque sunt *bene ordinata*, sicut mathematica et theoremata mathematicorum, quorum secundum concluditur ex primo, et sic deinceps; illa autem quae sunt *male ordinata* difficulter reminiscuntur.

Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum ex praemissis *quatuor documenta utilia* addiscere possumus, quorum *primum* est ut studeat quae vult retinere in aliquem *ordinem* reducere; *secundum*, ut *profunde et intente* eis mentem apponat; *tertium*, ut *frequenter meditetur secundum ordinem*; quartum, ut incipiat reminisci *a principio*» [1].

158. Pro *cogitativa* autem, quae est collativa intentionum particularium et iudicativa intentionum, ad quam reducitur *sagacitas* et *sollertia*, quaeque experimentationi et inventioni maxime inservit, iuvat quam maxime *ars inventiva* seu *tentativa*, quae est *Dialectica* in sensu stricto, hoc est, *Topica*, quae aliis verbis potest dici *Methodologia*, atque etiam ars definiendi seu venandi definitiones; vitari debent praecipitatio et indocilitas.

Denique *imaginatio* sive *phantasia*, cuius est dividere, complere et combinare imagines, potest etiam aliquo modo educari, ut gustum suscipiat et ne nimis vagetur per omnia, neque hallucinationi aut illusioni cedat.

159. *Tertia pars* (sensus externi). Proprie loquendo isti sensus modo necessario et penitus naturali operantur, et ideo solum capaces sunt habituum entitativorum sanitatis, pulchritudinis, vigorositatis; sed tamen quia usus eorum pendet etiam ex imperio voluntatis et rationis, et per usum moderatum organa eorum perficiuntur et hac perfectione in perfectiores actus prorrumpere possunt, dicendum est habitus entitativos organorum istorum sensuum multum pendere ex una parte a directione rationis et voluntatis, et ex alia, cum proprium eorum munus sit inservire operationibus sensuum, influere consequenter in perfectiores sensationes, et ideo quodammodo possunt dici habilitationes quasi operativae, ut experientia videmus pro visu apud eos qui in mari degunt; pro auditu apud caecos vel musicos; pro tactu apud surdos-natos; pro gustu apud peritos artis culinariae, etc. Haec enim organa tum sensuum externorum tum organorum motorum, exercitio appropriato et moderato evadunt magis dirigibilia a propriis facul-

[1] *In de memoria et reminiscentia*, lect. 5, nn. 359-371.

tatibus et magis adaptata ad cooperandum vel exequendum opus facultatis organicae, quia fibrae evadunt magis mobiles et flexibiles ad quodcumque voluerit eas dirigere imago motrix. Est ergo aliqua dispositio entitativa quae, ex consequenti, inservit ad meliorem et perfectiorem operationem [1].

160. *Quarta pars* (pro membris externis seu motoribus). Proprie loquendo, etiam in istis poni debent habitus quidam entitativi sanitatis, maciei, vigorositatis; qui quidem acquiri possunt exercitio moderato, a voluntate et ratione directo et regulato; et istae dispositiones quasi entitativae subserviunt directioni rationis et sensuum internorum. Possumus ergo concedere quamdam quasi resonantiam habitus operativi in ipsis, sicut et in sensibus externis.

161. Nonnulli ex antiquis et ex modernis habitus ponunt in eis, v. gr. in digitis ad pulsandum organa musica, in cruribus ad saltendum, in manu ad scribendum vel pingendum, etc.

Sed S. Thomas et plerique philosophorum opinantur habitus illos esse in mente vel in sensibus internis, non vero in membris, quia non habent motum proprium neque principium motus proprii in seipsis, sed solum prout moventur ad imperium rationis et voluntatis. Concedunt tamen quamdam habilitatem vel facilitatem qua melius possunt obedire rationi moventi et perfectius exequi et facilius praecepta eius. Sed haec facilitas satis explicatur per corpoream quamdam perfectionem organi et partium eius *entitativam*, quae potius ad *dispositionem entitativam* reducitur. Unde Joannes a S. Thoma scribit: «Istam membrorum agilitatem aut promptitudinem non esse ab aliquo habitu eliciente illam in membris, sed esse *ex qualitatibus naturalibus* diverso modo immutatis aut dispositis, *sicut* etiam in corporibus *inanimatis* ferrum vel aes proprio attritu politur et melius aliquid

[1] Cf. Frobes, *Psychologia Speculativa*, I, 243.

operatur, et porta in cardine, vel clavis in porta ipso usu perficiuntur magis in suo ministerio, non acquirendo habitum, sed naturalem ipsam qualitatem immutando per aliquam intensionem vel *contemperationem*, aut eius impedimenta tollendo. In hoc enim aequiparantur membra nostri corporis inanimatis corporibus, quod possunt qualitates ipsae simplices ipso usu et actione sic disponi et immutari ut melius contemperentur vel proportionentur alicui ministerio, sicut possunt intendi aut remitti, indurari vel mollescere; quod totum fit sine aliquo habitu superaddito in ipsis corporibus vel in membris nostris...

Possunt ipsa membra per tales actiones fieri magis flexibilia aut agilia, aut indurari vel mollescere, curvari vel rectificari, et ex hoc melius exercere operationes corporales, non habitu acquisito, sed statu immutato vel impedimento aliquo sublato. Et nihilominus etiam ex talibus actionibus potest in nostris corporibus aliquis habitus acquiri, non operativus (sed entitativus), sicut aliqua sanitas, ut quando ipsa exercitatione membrorum aliquod sanatur aut melius temperatur.

Quod vero dicitur facilitari membra, non solum ad naturalem motum, sed etiam ad artificialem, ut citharaedus habet digitos magis habilitatos ad pulsandum citharam, respondetur habere habilitationem illa membra ad motum illum quatenus in sua entitate naturalis et entitativus est, sed quia facta ista habilitatione obedit facilius arti imperanti illum motum, dicitur ille motus artificialis, quod tamen non habet ut procedit praecise ab illis membris exequutive, sed ut imperatur et dirigitur ab arte quae semper ibi influit quantumcumque velociter illi digiti moveantur, licet cum minori attentione et reflexione id faciat quando iam exercitatus est» [1].

Et similiter Medina dicit: «Verum est tamen quod, ut membra exteriora obediant, necesse est quod sint apta et non impedita. De Demosthene legitur ita fuisse balbus

[1] Joannes a S. Thoma, *h. l.*, disp. 13, art. 2, nn. 8-9, pp. 34-35.

ut primam litteram artis cui studebat pronunciare non posset, postea vero in usu, exercitatione linguae, ablatum est ei impedimentum et fuit eloquentissimus. Itaque negari non debet quin usu et exercitatione membra efficiantur habilia et magis apta»[1].

Et Vazquez optime scribit: «Assiduo motu et exercitatione *attenuari* possunt humores aliqui aut qualitates quae esse poterant impedimento ne membra apte et prompte volunati obediant; ergo hac sola *attenuatione*, sine habilitate aliqua impressa intelligere possumus membra exteriora fieri in dies aptiora ut rationi et voluntati promptius obediant. Neque enim licet asserere membra exteriora ita reddi habilia ad motum et operationes ut ipsa sine intellectu et imaginatione, in quibus habilitatis artes resident, moveantur et operentur; nam quantumvis *subito* moveantur, non sine imaginatione et cogitatione duce moventur, tametsi propter summam velocitatem ipsa imaginatio vix percipiatur. Quis enim dicat manum a seipsa, absque ulla cogitatione duce, citharam pulsare?»[2].

162. Neque in hac parte politiores moderni studiis experimentalibus dediti contradicunt, quin potius eodem modo explicant sicut isti scholastici. Audiatur Roland-Gosselin, qui modernam explicationem ita refert: «C'est grâce à la plasticité des tissus que les impressions organiques se fixent et se conservent. Un joueur de piano, s'il reste quelque temps sans faire ses gammes, a l'impression très nette que ses doigts sont rouillés, que ses muscles ont perdu de leur agilité et de leur souplesse. La location des mouvements est si spéciale que le virtuose, en utilisant les mêmes muscles, sera incapable d'exécuter un autre travail d'adresse. Mozart, pianiste incomparable, n'arrivait pas à couper sa viande à table. Le muscle exercé n'est pas apte à tout, mais seulement aux mouvements qu'il produit fréquemment. Le travail musculaire, écrit le Dr. Lagrange, tend à modifier la nutrition de tous les organes moteurs et à leur donner une structure qui favorise l'éxecution des mouvements. Les muscles grossissent en même temps que leurs fibres deviennent nettes de tout tissu gênant et se dépouillent de la graisse qui pourrait entraner leur contraction. Le repos, au contrarie, atrophie la fibre musculaire, et le muscle trop long temps inactif, s'infiltre de tissus graisseux»[1].

[1] Medina, *h. l.*, ad art. 1, p. 365.
[2] Vazquez, *h. l.*, disp. 78, cap. 4, p. 496.

Et paulo post: «Quoi qu'il en soit des théories, il reste que la plasticité des tissus est indispensable à l'acquisition des habitudes et que, suivant la cinquième loi de Wund, chaque élément est d'autant mieux approprié à une fonction déterminé qu'il a accompli plus souvent cette fonction par suite de conditions extérieures qu'il y forçaient.

Les impressions sont d'autant plus vives et profondes que le tissu est plus *neuf* et plus sain. Les organismes jeunes possédent, à raison d'échanges intraorganiques plus énergiques, une plus grande aptitude à libérer de l'énergie vive que les vieux, il est évident que la résonnance aux irritations externes et, conséquemment, la mutabilité des organismes jeunes se montre supérieure, par comparaison à celle des vieux. Quando on réfléchit à l'immense quantité d'images et d'habitudes que l'enfant acquiert avec tant de facilité et à l'éffort que doit faire un vieillard pour apprendre, on est obligé de conclure que, à mesur qu'il avance en âge, les tissus de l'être humain se durcissent et deviennent de moins en moins propres à enregistrer une éxcitation»[2].

B. *Pro brutis animalibus*

163. De his dicendum est: *Primo*, esse susceptiva habitus *entitativi* corporalis, puta pulchritudinis, sanita-

[1] Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 21.
[2] *Ibidem*, pp. 24-25.

tis, etc., sicut de omni corpore organico dictum est articulo primo. *Secundo*, quantum vero ad habitus *operativos*, si eorum facultates sensitivae *absolute* considerentur, non possunt eos suscipere, minus adhuc quam facultates nostrae; si vero considerentur prout cadunt *sub directione hominis*, tunc aliquo modo educari et domesticari possunt, minus tamen quam sensus et organa corporalia hominis, ut experientia constat. Insuper, quia carent libertate, deest eis dominium utendi vel non utendi his dispositionibus et habilitatibus, quod tamen pertinet ad rationem habitus [1]. Tota huiusmodi habilitas provenit ex obiecto vividius imprimente memoriam delectationis et doloris, qua instinctive brutum animal movetur ad aliquid agendum vel omittendum. Id quod experientia patet, nam educatores animalium faciunt eos mechanice sic vel sic moveri, et, si moveantur sicut oportet, dans eis cibos qui eis magis placent; quod si male moveantur, vapulant ea; et sic quando vocem vel gestum vident in homine ut aliquid agant, eis repraesentatur per memoriam cibus aut verbera, et sic ex instinctu et necessitate quadam moventur ad illa exequenda. Propter quod domatores ferarum habere solent panem et virgam, ut per ea excitent appetitum vel fugam animalium. Unde non sunt concedendi habitus operativi in brutis animalibus proprie loquendo, eo vel magis quod eis deficit principium applicationis vel usus eorum, quod est voluntas libera.

Quapropter bene iterum Vazquez scribit: «In imaginatione brutorum non esse habitum sumptum pro habilitate, non solum quatenus a seipsis bruta moventur, sed etiam quatenus ab homine quasi ad disciplinam instruuntur, quae est instar cuiusdam habilitatis, ad aliam causam reduci potest, nempe ad efficaciam speciei efficacius impressae ab obiecto saepius repetito, ex quo provenit ut illa potius quam alia excitet imaginationem per recordationem aliquam, sicut contingit in brutis animantibus quando expavescere solent aliquod genus rerum, et eo viso aut fugere solent aut se sistunt, ut ulterius non progrediantur. Eadem ratione psittacis contingit et aliis avibus, quae aliquas voces edere solent edoctae ab hominibus, nam species earum rerum adeo vehementer insident imaginationi earum propter assiduam doctrinam, ut citius ab illis ipsarum imaginatio excitetur quam ab aliis. Quod enim ab hoc potius obiecto quam ab alio excitentur, non provenit ex habitu, qui est habilitas, sed ex peculiari modo impressiosis specierum.

Quare neque in nostra imaginatione censerem habitus esse constituendos ad hoc ut excitent magis assidue memoriam alicuius rei, sed solum ad discurrendum et per discursum in memoriam melius revocandum quae antea novimus, postquam ex alia causa ad hoc potius cogitandum quam illud excitati sumus» [1].

Et idem docet Joannes a S. Thoma [2]. Unde Caietanus etiam optime scribit: «Adverte quod cum ars non possit dare naturae substantiam actus, sed modum, et electio non significet modum actus, sed ipsum actum substantialiter, nulla arte fieri potest ut aliquod brutum eligat. Sed quod apparet discretionis et electionis in operibus simiarum, canum et simillium, mire disciplinatorum, fit illo eodem modo quo a naturali instinctu aguntur. Sicut enim naturalem instinctum sic ordinatum sortita sunt animalia quaedam, ut in littera dicitur, ita habitus acquisitus in illis ex frequentia actuum, inclinat illos per modum instinctus. Et hoc ipsum quod inclinabilia sunt animalia secundum huiusmodi mores, ex natura habent inchoative, completive vero ab assuefactione» [3].

Et alibi idem Caietanus profunde et synthetice dixerat: «Circa subiectum habitus (operativi) advertendum est quod, quia habitus finis est habituationis, et habituari assuescere quoddam est, ideo, ubi non invenitur consue-

---

1 S. Thomas, *hic*, ad 2.

1 Vazquez, *loc. cit.*, pp. 496-497.
2 Joannes a S. Thoma, *loc. cit.*, pp. 35-36, nn. 12-17.
3 Caietanus, *In I-II*, q. 13, art. 2, n. 3.

tudo aut aliquid maius, ibi non invenitur proprie habitus.

Propter quod, exsistentibus duobus principiis, scilicet natura et voluntate, ubi est pure natura nihil est habitus proprie; si enim infinities lapis proiiciatur sursum, non habituabitur ad motum sursum, ut dicitur in II Ethicorum. Ubi autem est ipsa voluntas, ibi est perfecte habitus. Unde et de ratione habitus videtur voluntarium, ut in articulo tertio auctor dicit, et in III de anima Averroes dicit quod habitus est quo quis operatur cum vult.

In intermediis autem quanto aliquis magis participat aliquid rationis tanto magis participat habitum.

Et hinc provenit, 1°, quod habitus ad operationes sunt principaliter in anima, idest in ipsis virtutibus animae, et secundario in organis corporis, quoniam illae quidem principaliter, haec autem secundario rationalem motum sapiunt. Et propter hoc habituati ad delectationes venereas vel cibi, potus, loquacitatis, ludi, blasphemiae, et similium, volentes abstinere, quasi non possunt, corpore iam assueto ad talem appetitus sequelam.

Provenit, 2°, quod, licet in membris corporeis et parte vegetativa absolute nullus sit habitus, in eisdem tamen pro quanto et quo modo obedientia sunt rationis imperio, habitus sunt secundario, sicut et assuefactiones, ut in principio corporis articuli dicitur (art. 1) et patet in musicis et aliis artificibus...

Provenit, 3°, quod in animalibus brutis, pro quanto aliquid participant obedientiam, capacia sunt habituum»[1].

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

164. *Obiectio prima.* Illud maxime est subiectum habitus quod est maxime natura, quia habitus, utpote

[1] *In I-II*, q. 50, art. 3, nn. 1-2.

prima species qualitatis, dicitur per se primo in ordine ad naturam rei cuius est. Atqui anima secundum essentiam suam est maxime natura. Ergo anima secundum essentiam suam est maxime subiectum habitus.

Maior constat, quia in compositis ex materia et forma, natura per se primo dicitur de ipso composito, deinde, de forma; postea, de materia. Atqui anima humana secundum suam essentiam est forma corporis, quod se habet ad illam sicut materia. Ergo in homine, post compositum ex anima et corpore, anima secundum suam essentiam dicitur maxime natura; deinde, corpus secundum suam essentiam; tertio, potentiae animae, quae sunt veluti proppprietates eius naturales; quarto, organa corporis vivi, quae sunt etiam quasi proprietates eius.

165. *Respondetur. Dist. mai.*: Illud est maxime subiectum habitus quod est maxime natura, ita quidem ut simul sit in potentia disponenda ad formam vel ad operationem, *concedo*; ita ut sit mera natura et non in potenta disponenda ad formam vel ad operationem, *nego*.

Contradist. min.: anima secundum suam essentiam est maxime natura, et quidem in potentia disponenda per se primo ad formam vel ad operationem, *nego*; non in potentia ad formam neque per se primo seu immediate disponenda ad operationem, *concedo*.

Et *nego consequens et consequentiam.*

Habitus non dicitur de ipsa natura secundum se, sed *secundum ordinem* ad ipsam naturam, et ideo per se primo respicit subiectum in potentia disponibile ad naturam vel ad operationem propriam naturae. Ipsa ergo natura est *ad quam* fit dispositio vel habitus, non vero *in qua* est habitus vel dispositio; sed proprium subiectum habitus est ens in potentia disponibili ad ipsam naturam, hoc est, ad formam naturae vel ad operationem naturae.

Ceteris ergo paribus, si quid sit maxime natura, seu ad naturam pertinens simulque in potentia ad formam vel operationem naturae, illud erit maxime subiectum

habitus; si vero non sit in potentia, licet sit maxime natura, non erit subiectum habitus.

Anima ergo secundum essentiam suam, licet sit maxime natura, quia tamen non est in potentia ad formam naturae, eo ipso quod ipsamet est forma naturae, non est subiectum habitus entitativi naturalis; e contra, corpus, licet sit minus natura, quam anima, quia tamen secundum essentiam suam est materia quae essentialiter est in potentia ad formam, maxime est subiectum habitus entitativi naturalis.

Ex alia vero parte, quia potentiae animae sunt maxime in potentia activa ad operationes vitales, maxime sunt ipsae susceptivae habitus operativi; membra vero seu organa corporis, quia sunt minus in potentia seu minus potentia activa ad operationes illas, minus etiam susceptivae sunt habitus operativi.

166. *Obiectio secunda.* Quod anima nequit esse subiectum habitus operativi secundum suas potentias. Subiectum accidentis non est accidens, sed substantia. Atqui potentiae animae sunt accidentia, utpote qualitates, et similiter habitus. Ergo subiectum habitus operativi non sunt potentiae animae, sed ipsamet eius essentia.

167. *Respondetur. Dist. mai.:* Subiectum accidentis non est accidens, sed substantia, subiectum *primum* et *quod, concedo*; subiectum *immediatum et quo, nego.*

Concedo min., et *nego consequens et consequentiam.*

Subiectum primum et radicale et *quod* accidentis est semper substantia, quae sola est *quod* est; sed quia inter accidentia relate ad substantiam datur ordo quidam prioris et posterioris, ideo accidens naturaliter prius potest esse subiectum immediatum et *quo* respectu accidentis subsequentis; et ita quantitas, quae est psimum accidens corporis est subiectum immediatum et quo ceterorum accidentium panis et vini in Sacramento Altaris. Et similiter una potentia, v. gr. intellectus, quae naturaliter

prior est, est subiectum immediatum et *quo* voluntatis [1], et multo magis naturalis potentia potest esse immediatum subiectum *quo* habitus operativi.

168. *Obiectio tertia.* Atqui neque hoc modo potentia potest esse subiectum immediatum quo habitus operativi. Nam subiectum est naturaliter prius eo quod est in subiecto, sicut substantia est naturaliter prior accidenti. Atqui potentiae animae non sunt naturaliter priores, sed potius naturaliter posteriores habitibus operativis. Ergo potentiae animae nullo modo possunt esse subiectum habitus operativi.

Minor patet ex dictis quaestione praecedenti articulo secundo. Nam prima species qualitatis est naturaliter prior quam secunda species qualitatis, eo quod ordo specierum qualitatis est naturalissimus, ut ibi dictum est. Atqui habitus est in prima specie qualitatis, dum potentiae naturales sunt in secunda specie. Ergo potentiae naturales sunt naturaliter posteriores habitu.

169. *Respondentur. Concedo mai.*, vel etiam *distinguo*: subiectum est naturaliter prius eo quod est in subiecto, prioritate seu ordine generationis et temporis vel in genere causae materialis, *concedo*; ordine vel prioritate perfectionis seu in genere causae formalis, *nego.*

Subiectum enim comparatur ad id quod est in subiecto sicut potentia ad actum vel sicut materia ad formam, et ideo in hoc genere causae materialis —quod secundarium est— subiectum est naturaliter prius eo quod est in subiecto, sicut materia est naturaliter prior forma et potentia est naturaliter prior actu; at in genere causae formalis —quod principale et primarium est— id quod est in subiecto est naturaliter prius subiecto, sicut forma naturaliter est prior materia et actus naturaliter est prior potentia, et perfectum naturaliter est prius imperfecto.

Contradistinguo min.: Potentiae animae non sunt na-

[1] S. Thomas, I, 77, 7 ad 2.

turaliter priores habitibus, prioritate naturae seu perfectionis seu in genere causae formalis, *concedo*; prioritate generationis et temporis seu in genere causae materialis, *nego*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

Obiectio sat puerilis est. Quando enim fit comparatio inter species qualitatis, oportet sumere ex una parte omnes modos habitus et ex alia omnes modos potentiae. Iam vero, in hoc sensu, habitus entitativus est naturaliter prior, etiam ordine generationis et temporis seu in genere causae materialis, quam naturales potentiae, quia per se primo importat ordinem ad naturam, dum potentia importat ordinem ad operationem; sed habitus operativus, eo ipso quod subicitur in potentia, est naturaliter posterior potentia, quia per se primo dicitur in ordine ad naturam ipsius potentiae. Sed iste ordo est secundarius, quia est ordo operandi, qui naturaliter posterior est ordine essendi. Obiiciens ergo aequivoce transit a secundum quid ad simpliciter.

Art. 4.-Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus

§ I

PRAENOTAMINA

170. Postquam consideravit partem inferiorem animae quantum ad susceptionem habitus operativi, statim convertitur ad partem superiorem seu rationalem per essentiam, hoc est, ad intellectum et voluntatem.

Et quia Averroes posuit unum esse intellectum possibilem omnium separatum a singulis, ideo coactus est sustinere habitus cognoscitivos quibus iste et ille homo cognoscunt non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis interioribus, hoc est, in sensibus internis, de quibus egimus articulo praecedente. Ut ergo istam positionem Averrois discuteret et impugnaret, S. Doctor non est contentus quaerere: utrum in intellectu sit aliquis habitus, sed emphatice et quasi reduplicative inquirit: utrum in *ipso* intellectu sit aliquis habitus.

171. Et quidem *ex una parte* videtur quod in ipso intellectu non sit ponendus aliquis habitus:

a) Quia eius est habitus cuius est operatio. Atqui omnes operationes hominis sunt compositi, hoc est, animae et corporis simul. Ergo et omnes habitus operativi hominis debent esse in composito, hoc est, in anima et corpore simul. Sed ipse intellectus non est actus corporis, sed separatus a corpore. Ergo in ipso intellectu non est aliquis habitus.

b) Quod non est compositum ex potentia et actu non est subiectum habitus, ut probatum est quaestione praecedenti, articulo quarto. Atqui ipse intellectus non est compositus ex potentia et actu, quia non est compositus ex materia et forma. Ergo ipse intellectus non est subiectum alicuius habitus.

c) Habitus operativus est dispositio qua subiectum bene vel male se habet ad operandum. Atqui homo se habet bene vel male ad intelligendum secundum sensus interiores et non secundum ipsum intellectum, nam molles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus intelligendi habet homo in ipsis sensibus interioribus, non vero in ipso intellectu.

172. *At ex alia parte* Aristoteles expresse ponit habitum scientiae et sapientiae et intellectus in rationali per essentiam. Atqui rationale per essentiam est ipse intellectus. Ergo secundum Aristotelem habitus cognoscitivi sunt in ipso intellectu.

173. Positio fuit Avicennae et Averrois habitum non esse in intellectu nostro, sed in sensibus internis, maxime in cogitativa, quae est quasi intellectus passivus vel materialis; proprie autem habitus est ipse intellectus agens separatus et illuminans; habitus autem scientiarum in

nobis nihil aliud sunt quam *habilitates* quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem Intelligentiae Agentis et species intelligibiles ab ea in se afferentes, ut Avicenna dicebat [1].

Et ad hanc opinionem Avicennae et Averrois alludit S. Thomas quando ait: «Quidam dixerunt habitum principiorum esse *intellectum agentem*» [2]. Et idem repetit alibi [3]. Qui quidem intellectus est separatus ab omnibus et singulis hominibus et est unus omnium.

174. Haec autem positio falsa est: 1°, quidem *in sua radice de unitate intellectus et separatione eius*; nam si est *separatus*, non sumus vere intelligentes et rationales, sed solum per denominationem extrinsecam; unde tollitur seu destruitur ipsa natura vel species humana; si autem est *unus vel universalis*, tollitur individuatio et personalitas humana, et tota humanitas convertitur in pantheismum quemdam psychologicum.

2°, *in sua positione de habitibus intellectualibus*. Nam si habitus intellectuales seu cognoscitivi non sunt proprie loquendo personaliter in nobis, homines nequeunt dici sapientes et scientes; et revera tota cultura et dignitas tollitur ab humana natura. Nam sensus interni non sunt capaces habitus intellectivi proprie dicti, cum non sint capaces iudicandi formaliter et attingendi ipsam veritatem. Si ergo habitus isti ad hos sensus solum reducerentur, omnino ab homine tolleretur omnis cultura intellectualis. Nec mirum, quia ex quo sublata est humana natura, cultura etiam omnis de medio tolli debet.

3°, *ad hominem*, qua manifeste est contra Aristotelem, ut patet in littera.

4°, *in sua positione horum habituum in intellectu agente*. Nam habitus isti vel sunt ipse intellectus agens

---

[1] S. Thomas, *De Veritate*, 12, 1 in fine corp.
[2] *II Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 1 corp. in fine.
[3] *Q. Disp. de anima*, art. 5 in fine; *III de anima*, lect. 10, n. 729; *II Contra Gent.*, cap. 79; I, 84, 5.

(=substantia separata vel potentia naturalis intellectiva), vel est in intellectu agente sicut in subiecto. Atqui neutrum dici potest. Non primum quia habitus non est substantia, sed accidens, ut patet ex quaestione 49, articulo 1; neque aliud, quia habitus non est naturalis potentia, quae est secunda species qualitatis, sed prima, ut patet ibidem, articulo 2; neque tertium, quia subiectum habitus est in potentia passiva, intellectus vero agens non est in potentia passiva.

Dicendum est ergo quod habitus sunt in ipso intellectu possibili. Nam eius est habitus cognoscitivus cuius est actus cognoscitivus. Atqui intellectus possibilis est actus cognoscitivus seu operatio cognoscitiva, nempe simplex apprehensio, iudicium et discursus. Ergo intellectus etiam possibilis est habitus cognoscitivus.

Relicta autem quaestione historica cum Avicenna et Averrore, quos S. Doctor impugnat bene et ad hominem et simpliciter, possumus absolute et simpliciter, iuxta principia verae psychologiae, quaerere utrum intellectus humanus sit subiectum habitus.

Et quidem evidenter constat non posse esse subiectum habitus entitativi, cum sit potentia quaedam, quae non est capax, ut potentia, nisi habitus operativi, ut constat ex dictis quaestione 49, articulo 3. Sed quia intellectus in nobis est duplex realiter distinctus, nempe intellectus agens et intellectus possibilis [1], quaeritur consequenter quinam ex his duobus intellectibus sit susceptivus habituum operativorum.

§ II

SOLUTIO QUAESTIONIS

174. Conclusio prima: *Intellectus agens non potest esse subiectum alicuius habitus.*

175. *Probatur. Primo*: Subiectum habitus operativi

---

[1] I, 79, 3 et 7.

est potentia passiva, ut patet ex dictis supra, quaestione 49, articulo 4. Atqui intellectus agens non est potentia passiva, sed activa tantum, quia non patitur ab obiecto, sed agit tantum in illud[1]. Ergo intellectus agens non potest esse subiectum alicuius habitus.

176. *Secundo*: Potentia naturaliter determinata ad unam tantum operationem, semper eodem modo exercendam, non est subiectum habitus operativi. Atqui intellectus agens est potentia naturaliter determinata ad unam tantum operationem eodem modo exercendam. Ergo intellectus agens non est subiectum habitus operativi.

Maior patet ex dictis in quaestione 49, articulo 4, ubi inter conditiones positas ad hoc ut aliquod subiectum vel potentia possit esse susceptivum habitus, est quod sit in potentia ad plura seu ad diversa, et quidem diversis modis.

Minor vero constat, quia potentia non habens nisi unam operationem, est potentia naturaliter determinata ad unam operationem, quia omnis potentia est naturaliter determinata ad propriam operationem; prima autem et unica operatio naturaliter, hoc est, eodem modo semper exercetur. Atqui intellectus agens est potentia quae habet unam operationem tantum, hoc est, facere intelligibilia in potentia, prout relucent in phantasmate, intelligibilia in actu, per abstractionem specierum intelligibilium universalium; et quidem hanc operationem semper eodem et naturali modo exercet; et propter hoc intellectus agens est incapax deceptionis vel falsitatis, quae est malum intellectus. Ergo intelectus agens est potentia naturaliter determinata ad unam tantum operationem semper eodem modo exercendam.

---

[1] I, 79, 3, corp. et ad 1, et art. 7. Unde et alibi: «Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam illis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu» (*De Verit.*, 20, 2 ad 5).

Unde S. Doctor radicem incapacitatis habitus operativi in intellectu agente attingit quando scribit: «similiter etiam nec intellectus agens (indiget aliquo habitu), qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu»[1]. Et alibi: «Potentia igitur quae est *tantum agens* non indiget ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, *intellectus agens* et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae (sunt) in ipsis completae»[2].

In ordine ergo naturali est omnino impossibile quod intellectus agens sit susceptivus alicuius habitus.

177. Sed *neque in ordine ad supernaturalia obiecta.* Nam in cognitione supernaturali aut habetur solum novum lumen absque novis speciebus, aut habetur novum lumen cum novis speciebus. Neutro modo intellectus agens perficitur supernaturaliter: non quidem in primo casu, quia intellectus agens non illuminat nisi per species intelligibiles, quas abstrahit; haec ergo illuminatio sine novis speciebus directe et praeternaturaliter infunditur a Deo in intellectu possibili; non in secundo casu, quia istae novae species debent esse supernaturales ideoque infusae; non ergo per abstractionem acceptae, sed per infusionem a Deo; intellectus autem agens non potest nisi species abstrahere a sensibilibus. Unde S. Thomas: «divinorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem sed per participationem»[3]. Dicendum est ergo quod intellectus agens non est receptivus supernaturaliter alicuius habitus.

178. Conclusio secunda: *Intellectus possibilis est subiectum habitus operativi.*

---

[1] *III Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1.
[2] *De Virtulibus in communi*, q. 1, a. 1.
[3] *In De divinis nominibus*, cap. 2, lect. 4, p. 410a.

179. *Probatur.* «Illi competit esse subiectum habitus [operativi] quod est [naturaliter] in potentia [passiva] ad multa operanda, quae diversimode fieri possunt». Atqui intellectus possibilis est naturaliter in potentia passiva ad multa intelligibilia percipienda et iudicanda, quae diverso modo percipi et iudicari possunt. Ergo intellectui possibili competit esse subiectum habitus operativi, seu intellectus possibilis est subiectum habitus operativi.

Maior, quae est S. Thomae in responsione ad 1 huius articuli, constat ex dictis quaestione 49, articulo 4. Nam subiectum habitus operativi debet esse aliqua *potentia* animae[1], et quidem *passiva* et naturaliter in potentia ad diversa, quae diverso modo commensurari possunt[2].

Minor vero patet ex ipsamet natura intellectus possibilis. Nam intellectus possibilis est: 1°, potentia *passiva*, hoc est, quae primo patitur ab obiecto proprio[3]; 2°, est *naturaliter*, hoc est, secundum naturam suam in potentia passiva, quia intellectus possibilis est naturaliter seu ex propria natura in *pura* potentia intellectiva, hoc est, sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum[4], sicut materia prima est pura potentia subiectiva formae substantialis; 3°, et haec potentia passiva est *ad multa et diversa* et non ad unum tantum, quia est in potentia ad omnia omnino intelligibilia, quae sunt omnia omnino entia[5], sicut materia prima est in potentia ad omnes formas corporales; 4°, et quidem ista multa et diversa sunt *diversimode commensurabilia*, hoc est, species intelligibiles omnium quae abstrahuntur ab intellectu agente, possunt quandoque diversimode percipi seu apprehendi, quandoque vero —et hoc est principale— diversimode combinari seu componi et dividi, per iudicium affirmativum et negativum, et sic possunt vere vel false, hoc est, bene aut male apprehendi aut iudicari.

---

[1] I-II, 50, 2.
[2] I-II, 49, 4.
[3] I, 79, 2 et 7.
[4] I, 79, 1.
[5] I, 79, 7.

Optime ergo S. Thomas scribit: «Intellectus possibilis, qui de se est indeterminatus sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae, et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est eius regula, statim determinantur, sicut sunt prima principia; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt»[1].

Qui ergo agnoscat habitus cognoscitivos, cum huiusmodi habitus non sint nec in sensibus nec in intellectu agente, debet agnoscere eos esse in intellectu possibili, cuius est intelligere. Eius est habitus cuius est actus.

Et quidem ista necessitas alicuius superadditi ad operationes rite exercendas, hoc est, ad simplicem apprehensionem et ad iudicium et ad ratiocinium vel discursum, est absoluta vel simpliciter, et non solum ad bene vel melius esse, quia intellectus possibilis nihil omnino intelligere valet absque speciebus intelligibilibus, quae sunt reductive in categoria qualitatis et quidem in prima specie.

Adde quod, theologice loquendo, in intellectu possibili agnoscuntur fides theologalis et lumen gloriae, quae sunt habitus operativi. De natura autem horum habituum, capite secundo huius quaestionis redibit sermo.

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

180. *Obiectio prima*: Eius est habitus operativus cuius est operatio ipsa. Atqui operatio humana non est

---

[1] *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1.

ipsius intellectus, sed totius hominis, quia actiones sunt suppositorum. Ergo habitus operativus non est ipsius intellectus, sed totius compositi humani.

181. *Respondetur. Concedo maiorem; distinguo min.*: Operatio humana, etiam intellectiva, est totius compositi, et non intellectus, ut *quod, concedo*; ut *quo nego*.

Contradistinguo conclusionem: habitus operativus non est ipsius intellectus, ut *quod, concedo*; ut *quo* proximo, *nego*.

Evidenter omnes habitus qui sunt in homine sunt totius hominis ut *quod* et ut subiectum primum et radicale; at hic non agimus de subiecto *quod*, sed de subiecto *quo* proximo, et tunc dicendum est habitus operativos seu virtutes intellectuales esse ipsius intellectus possibilis immediate, quia ipse intellectus possibilis est qui immediate elicit actus cognoscitivos simplicis apprehensionis et iudicii, quia operatio intellectiva est independens subiective et formaliter a corpore, licet materialiter et secundario, quantum ad phantasmata, dependeat in statu praesenti a corpore. Nam et subiectum *quo* ipsius intellectus possibilis est sola anima intellectiva, non compositum ex anima et corpore. Unde et habitus intellectualis respondet formaliter soli animae, non composito.

182. *Obiectio secunda.* Quod non est compositum ex potentia et actu non est subiectum habitus seu dispositionis, ut patet ex quaestione 49, articulo 4. Atqui ipse intllectus non est compositus ex potentia et actu, quia non est compositus ex materia et forma. Ergo ipse intellectus non est subiectum habitus.

183. *Respondetur. Distinguo maiorem*: Quod non est compositum ex potentia et actu, ullo modo, hoc est, neque in ordine essendi sive physico sive metaphysico, neque in ordine operandi, non est subiectum habitus, *concedo*; quod non est compositum ex potentia et actu

in ordine essendi physico, bene vero in ordine operandi, non est subiectum habitus, *subdistinguo*: non est subiectum habitus entitativi, *concedo*; non est subiectum habitus operativi, *nego*.

Contradistinguo min.: Intellectus ipse non est compositus ex potentia et actu, in ordine essendi physico, *concedo*; in ordine operandi, *nego*.

Contradistinguo conclusionem: Ergo ipse intellectus non est subiectum habitus entitativi, *concedo*; operativi, *nego*.

Revera, ad hoc ut aliquid sit subiectum habitus debet esse compositum ex potentia et actu. Sed ista compositio potest intelligi dupliciter: aut in ordine entitativo physico (ex materia et forma) vel metaphysico (ex essentia et esse), aut in ordine operativo (ex principio operandi et operatione ipsa). Iam vero ipse intellectus non est ipsa sua intellectio, et consequenter adest ibi compositio ex potentia intelligendi et ex actu intelligendi, et sic potest esse in ipso intellectu habitus intellectivus seu ad intelligendum.

Quia vero ipse simplex physice est, utpote omnino immaterialis, non est susceptivus habitus entitativi naturalis; attamen quia compositus est metaphysice ex essentia et esse, posset ipse intellectus in nobis et in angelis suscipere habitum entitativum vel quasi entitativum supernaturalem seu in ordine ad Deum; sed de hoc, alias.

184. *Obiectio tertia.* Habitus operativus est dispositio qua subiectum bene vel male se habet ad operandum. Atqui homo se habet bene vel male ad intelligendum secundum sensus interiores et non secundum ipsum intellectum iuxta illud Philosophi: molles carne bene aptos mente videmus. Ergo habitus intelligendi habet homo in sensibus internis et non in ipso intellectu.

185. *Respondetur. Concedo maiorem; distinguo min.*: Homo se habet bene vel male ad intelligendum secundum sensus internos, secundario et quasi materia-

liter et obiective et remote, *concedo*; principaliter et formaliter, subiective et proxime seu immediate, *nego*.

Responsio patet ex dictis articulo praecedenti, ubi ostensum est tales sensus praeparare et praebere materiam intellectui agenti ut iste faciat eam immediate aptam informandi seu actuandi intellectum possibilem, eo quod educat inde speciem intelligibilem.

Unde alibi S. Doctor scribit: «Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse [scilicet in cogitativa, ut paulo ante S. Thomas inducit ex Aristotele], quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles in II De Anima homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus ut agat cum voluerit faciliter sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

Item, dispositiones praedictarum virium sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virium praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt *ex parte obiectorum* non sunt habitus, sed quae sunt *ex parte potentiarum*; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili» [1].

In quem locum haec adnotat Ferrariensis: «Advertendum, cum dicitur quoniam propter bonitatem virtutis

[1] *II Contra Gentes*, cap. 73. Cf. I-II, 56, 5.

cogitativae et imaginativae praeparatur phantasma ad hoc quod faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem, quod hoc dupliciter potest intelligi.

Uno modo ut, postquam phantasma est in imaginatione, virtus imaginativa aut cogitativa agat in ipsum, disponendo ipsum ad susceptionem alicuius formae ab intellectu agente, per quam ipsummet phantasma sit actu intelligibile, cum prius esset intellibile in potentia. Et hic sensus non est hic intentus. Non enim convenit phantasmati, cum non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile quasi unum numero phantasma prius sit in potentia passiva, postmodum fiat in actu; numquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cum semper sit in organo materiali, sed dicitur fieri actu intelligibile inquantum causat in intellectu speciem quae est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens utatur ipso phantasmate ut instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, in quantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem; sicut virtus formativa in semine dicitur in potentia animata, in quantum est virtus animati productiva; et domus quae est in mente artificis dicitur domus in potentia, ut dicit Commentator XII Metaphys., comm. 18. Cum autem intellectui agenti coniungitur ut instrumentum, fit actu intelligibile, in quantum forma intelligibilis quae in eius virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia activa phantasmatis, et in ipso phantasmate habet fumdamentum.

Secundo autem potest intelligi dictum S. Thomae ad hunc sensum, quod phantasma, quanto recipitur in organo imaginativae et cogitativae perfectius disposito, tanto ipsum est magis aptum ad hoc ut fiat actu intelligibile. Et hic sensus est hic intentus et est verissimus. Quanto enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tanto phantasma est magis aptum ut sua potentia activa, qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem utentem ipso phantasmate ut instrumento; for-

ma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis»[1]. Propter quod etiam S. Doctor, infra, quaestione 56, articulo 5, dicit: «In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria et in aliis viribus sensitivis apprehensivis *non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis*».

Art. 5.-Utrum in voluntate sit aliquis habitus

§ I

PRAENOTAMINA

186. Hucusque consideravimus omnes potentias animae inferiores relative ad susceptionem habitus (art. 3), ac deinde in parte superiori consideravimus intellectum (art. 4); unde solum restat ut voluntatem consideremus, quia in parte superiori non sunt aliae potentiae vel facultates praeter intellectum et voluntatem.

Et quidem considerare ipsam voluntatem quatenus est vel non susceptiva habitus operativi, videtur directe et maxime spectare ad moralem scientiam, cum ordo moralis sequatur ordinem voluntarii. Unde ex omnibus articulis huius quaestionis, iste videtur magis ad rem, et ideo principaliter intentus.

187. Iam vero *ex una parte* videtur quod in voluntate non sit ponendus aliquis habitus:

a) Quia non adest ratio quae erat pro intellectu possibili. Nam ideo in intellectu possibili ponuntur habitus quia operatur per species intelligibiles superadditas. Atqui voluntas non operatur per aliquam speciem superadditam. Ergo in voluntate non sunt ponendi habitus.

b) Quia est magis activa quam intellectus agens, in quo non ponitur habitus. Etenim ideo in intellectu agente

[1] FERRARIENSIS, *In hunc locum*, n. 11, circa finem.

non ponitur habitus quia est activus specierum intelligibilium et non patitur ab eis. Atqui voluntas est multo magis activa quam intellectus ipse agens, neque patitur a speciebus intelligibilibus. Est magis activa, quia intellectus agens solum movet phantasmata et intellectum possibilem, dum voluntas movet omnes animae vires. Ergo, ex quo in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, a fortiori non est ponendus in ipsa voluntate.

c) Sed fortasse aliquis diceret voluntatem, etiamsi non operetur per species intelligibiles, sequitur tamen formam apprehensam ab intellectu possibili, et sic ponendus esset habitus in ea sicut in intellectu possibili. At vero ista explicatio non valet. Nam sicut potentiae naturales, hoc est, appetitus naturalis innatus sequitur naturaliter formam naturalem, ita voluntas sequitur naturaliter formam apprehensam per intellectum. Atqui in potentiis vel appetitibus naturalibus non ponitur aliquis habitus ad sequendam formam naturalem. Ergo neque in voluntate ponendus est ad sequendam formam apprehensam.

188. *At ex alia parte* apparet contrarium.

a) Quia Philosophus definit iustitiam: habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta. Atqui *velle* est in voluntate et eius est habitus cuius est actus. Ergo in ipsa voluntate est, ad minus, habitus iustitiae.

b) Propter unumquodque tale et illud magis. Atqui appetitus sensitivus est susceptivus habitus operativi propter voluntatem seu in quantum participat aliquid de voluntate. Ergo multo magis habitus sunt ponendi in ipsa voluntate.

Quaestio ista, quantum ad conclusionem intentam, adeo clara omnibus visa est, ut nullus philosophorum nec theologorum ausus fuerit negare habitus esse ponendos in ipsa voluntate. Quia ergo facilis est, breviter eam expediemus, distinguendo inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem; inter voluntatem ut natura et voluntatem ut libera.

§ II
SOLUTIO QUAESTIONIS

189. CONCLUSIO PRIMA: *Voluntas ut natura in ordine naturali non est subiectum habitus operativi.*

190. *Probatur.* Potentia naturaliter determinata ad unum semper eodem modo attingendum, non est subiectum habitus operativi. Atqui in ordine naturali voluntas ut natura naturaliter est determinata ad unum semper eodem modo attingendum, nempe ad bonum in communi seu ad beatitudinem in communi et ad bonum proprium voluntatis, ut patet ex dictis supra, quaestione 10, articulis 1 et 2. Ergo in ordine naturali, voluntas ut natura non est subiectum habitus operativi.

Maior contat ex dictis supra, quaestione 49, articulo 4. Nam potentia susceptiva habitus, ut ibi dicitur, debet esse in potentia ad plura et non ad unum tantum nec secundam eamdem rationem seu semper eodem modo.

191. *Confirmatur.* Ad ea ad quae potentia operativa non potest male disponi, non indiget habitu bene disponente. Atqui voluntas ad ea quae naturaliter vult, nequit male disponi, sed semper recto modo se habet. Ergo voluntas ad ea quae naturaliter vult —seu voluntas ut natura— non indiget habitu bene disponente.

192. CONCLUSIO SECUNDA: *Voluntas ut ratio seu ut libera quoad specificationem est subiectum habitus operativi.*

193. *Probatur.* 1°, *ex parte ipsius potentiae.* Omnis potentia passiva quae potest ad plura diversimode ordinari est subiectum habitus operativi. Atqui voluntas ut ratio seu ut libera est potentia passiva quae potest ad plura et pluribus modis seu diversimode ordinari. Ergo voluntas ut ratio seu ut libera est subiectum habitus operativi.

Maior constat ex quaestione 49, articulo 4, ubi positae sunt tres conditiones ut aliquod subiectum indigeat habitu et sit subiectum habitus, nempe: a) quod sit in potentia passiva ad actum primum vel secundum; b) quod sit in potentia passiva ad plura et non ad unum tantum determinatum; c) quod sit in potentia ad plura illa pluribus modis seu diversimode, hoc est, bene vel male aut saltem melius aut minus bene. In maiori autem continentur tres istae conditiones.

Minor vero facile patet. Nam voluntas est: 1°, potentia *passiva,* quia est potentia appetitiva; appetitiva autem potentia est passiva, quia primo patitur ab obiecto praesentato a potentia apprehensiva correspondente, seu est movens mota [1]; 2°, est in potentia *ad plura* seu ad diversa, quia intra latitudinem sui obiecti continetur quodcumque bonum; 3°, ad plura ista est in potentia pluribus modis et ad unumquodque *diversimode,* quia, utpote libera quoad specificationem, se habet ad utrumlibet, hoc est ad unum vel ad aliud, et ad idem sic vel sic, bene vel male. Ratio ergo libertatis quoad specificationem —et consequenter quoad exercitium— postulat quod ad plura pluribus modis et ad unum multipliciter se habere possit ut potentia.

194. 2°, *ex parte ipsius habitus.* Illa potentia est subiectum habitus operativi, cuius actus ponitur in definitione habitus operativi. Atqui voluntas ut ratio seu ut libera est potentia cuius actus ponitur in definitione habitus operativi. Ergo voluntas ut ratio seu ut libera est subiectum habitus operativi.

Maior constat, quia ut saepe dictum est, eius est habitus operativus cuius est actus. Quandocumque ergo actus alicuius habitus est elicitive actus alicuius potentiae operativae, habitus ille est in potentia praedicta sicut in subiecto.

Insuper, habitus operativus est in potentia operativa sicut in proprio subiecto immediato quo, ut patet ex dictis supra, articulo 2 ad 2. Atqui in definitione pro-

[1] Cf. I-II, 50, 5 ad 2; I, 80, 2.

prii accidentis poni debet ordo ad proprium et immediatum subiectum eius. Ergo illa potentia cuius actus, vel saltem ordo ad proprium actum, ponitur in definitione habitus operativi, est subiectum habitus operativi.

Minor vero patet ex definitione Averrois dicentis quod habitus est quo quis utitur cum voluerit: *velle* autem est actus voluntatis; *uti* vero est actus voluntatis ut est ratio vel libera, ut constat ex dictis supra, quaestione 16[1].

195. CONCLUSIO TERTIA: *Voluntas relative ad bona supernaturalia est subiectum habitus operativi.*

196. *Probatur.* 1°: potentia passiva ad diversa quae diverso modo commensurari possunt est subiectum habitus operativi. Atqui voluntas relative ad bona supernaturalia est in potentia passiva ad plura diversimode commensurabilia. Ergo voluntas relative ad bona supernaturalia est subiectum habitus operativi.

Maior constat ex quaestione 49, articulo 4.

Minor vero facile suadetur, nam, 1°, voluntas est *potentia* quaedam operativa; 2°, in ordine ad bona supernaturalia est naturaliter improportionata seu impotens active, et ideo est in mera potentia *passiva* seu obedientiali; 3°, est in potentia ad plura seu *diversa*, quia etiam bona supernaturalia sunt multiplicis generis; 4°, ad haec diversa et ad unumquodque *diversimode* disponi seu commensurari potest, nempe magis vel minus perfecte, magis vel minus intense.

197. 2°: potentia operativa quae non potest exire in actum secundum sine aliquo principio operativo superaddito, indiget absolute habitu operativo, ideoque est subiectum habitus operativi. Atqui voluntas relate ad bona supernaturalia est potentia quae naturaliter non potest

1 S. ALBERTUS MAGNUS magis complete refert definitionem Averrois: «Habitus autem, ut dicit Averroes, qualitas est perficiens potentiam qua quis aliquid agit cum voluerit» (*I Ethic.*, tract. 5, cap. 9, t. 7, pp. 68-69).

exire in actum secundum absque auxilio operativo superaddito, hoc est, absque gratia. Ergo relate ad bona supernaturalia voluntas indiget absolute habitu operativo ideoque est subiectum habitus operativi.

§ III

COROLLARIA

198. *Primum.* Ex hoc apparet quod *non eodem iure seu eadem ratione voluntas est subiectum habitus naturalis et habitus supernaturalis*; nam habitu supernaturali ad omnia bona supernaturalia appetenda indiget absolute et simpliciter, ita ut sine illo non habeat potentiam physicam appetendi talia bona; unde eget isto habitu pro omni bono et pro omni actu: ideo et extensive —quia ad omnia bona— et intensive —quia ad esse simpliciter—; sed habitu naturali non indiget ad omne bonum neque ad omnem actum, quia non indiget eo quando operatur ut natura; quando vero habitu naturali indiget quatenus est ratio seu liberum arbitrium, maxime respectu boni alieni, haec necessitas non est absoluta et simpliciter, quia absolute potest etiam sine habitu superaddito haec bona recte appetere, sed secundum quid tantum seu ad bene vel melius esse, ut possit illud bonum constanter, prompte, faciliter et delectabiliter appetere et procurare.

199. *Secundum.* Apparet etiam *differentia* inter rationem vel causam ponendi habitum operativum *in intellectu possibili et in voluntate*: nam intellectus possibilis indiget speciebus superadditis potentiae intellectivae —quae saltem se habent per modum habitus seu formae permanentis— ad omnia obiecta intelligenda et ad omnes actus intellectivos eliciendos, et quidem haec necessitas est absoluta seu ad esse simpliciter; at voluntas, ut dictum est, in ordine naturali non indiget habitu respectu quorumdam obiectorum et actuum, respectu vero eorum ad quae indiget habitu, non indiget illo absolute et sim-

pliciter, sed solum secundum quid et ad melius esse, in quo coincidit cum intellectu prout habitus differt a speciebus intelligibilibus.

200. *Tertium. Neque* tamen *eodem modo* se habet *ad habitum naturalem intellectus possibilis*, sicut *voluntas ad habitum supernaturalem*: quia ad vera naturalia intellectus possibilis se habet in potentia naturali, voluntas autem ad bona supernaturalia se habet in potentia obedientiali. Insuper potentia naturalis passiva intellectus possibilis ad intelligibilia naturalia actuatur a potentia activa naturali quae est intellectus agens; sed potentia passiva obedientialis voluntatis ad bona supernaturalia solum a potentia activa supernaturali, quae est potentia Dei auctoris gratiae. Si vero de utraque potentia loquamur in ordine supernaturali, eodem modo se habent [1].

201. *Quartum*. Ex his duobus articulis, quarto et quinto, comparatis cum tertio, trahi potest novum argumentum ad probandum quod ipse intellectus possibilis et ipsa voluntas sint subiectum habitus operativi. Nam propter quod unumquodque tale et illud magis. Atqui facultates inferiores sensitivae, hoc est, appetitus sensitivus et sensus interni, sunt subiectum habitus operativi propter dependentiam ab intellectu et voluntate, ut ibi dictum est, hoc est, prout sunt imperabiles et dirigibiles a ratione et voluntate. Ergo a fortiori ipse intellectus et ipsa voluntas debent esse subiectum habitus operativi.

§ IV

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

202. *Obiectio prima*. Potentia quae non indiget aliquo superadito ad operandum, non est subiectum habitus operativi. Atqui voluntas non indiget aliquo superaddito

[1] Cf. Caietanum et Medina, *in h. l.*

ad volendum quodcumque bonum, quia voluntas, cum sit appetitus, non operatur per aliquas species superadditas. Ergo voluntas non est subiectum habitus operativi.

203. *Respondetur. Dist. Mai.*: Potentia quae nullo modo indiget aliquo superaddito ad operandum, non est subiectum habitus operativi, *concedo*; potentia quae ad aliquid vel aliquo modo saltem indiget aliquo superaddito ad operandum, non est subiectum habitus operativi, *nego*.

Contradis. min.: Voluntas non indiget aliquo superaddito ad volendum quodcumque bonum, ullo modo non indiget, *nego*; ad aliquid vel saltem aliquo modo, non indiget, *concedo*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

Solutio patet ex dictis. Certum est quod voluntas non operatur per species superadditas, sed immediate fertur in obiectum suum, unde non est eadem ratio ponendi habitum operativum in voluntate et in intellectu, qui semper operatur per species intelligibiles superadditas; at ex inde non sequitur eam nullo modo et ad nihil indigere aliquo habitu, quia necessitas et indigentia non stat in indivisibili, neque tota reducitur ad species; et sic voluntas ad aliqua appetenda omnino et absolute indiget habitu superaddito, nempe ad appetenda bona supernaturalia; ad alia vero appetenda, sibi sola sufficit nec habitu indiget, scilicet ad appetenda bona naturalia naturaliter volita, ad quae inclinatur ut natura; ad alia autem appetenda indiget habitu non absolute et simpliciter, sed secundum quid et ad melius esse, scilicet ad volendum constanter, prompte, delectabiliter, faciliter, et haec sunt bona illa naturalia contingentia ad quae libere se habet quoad specificationem et quoad exercitium, ut dictum est. Quia ergo habitudo voluntatis ad obiectum et actum suum triplici modo differenti se habet, nihil mirum si necessitas habitus differenter se habeat.

204. *Obiectio secunda*. Potentia magis activa quam intellectus agens non est subiectum habitus operativi. Atqui voluntas est potentia magis activa quam intellectus

agens, quia intellectus agens solum est activus circa phantasmata et circa intellectum possibilem, dum voluntas est activa seu motiva omnium virium animae, ut patet ex dictis supra, quaestione 9, articulo 1. Ergo voluntas non est subiectum habitus operativi.

205. *Respondetur. Dist. mai.*: Potentia magis activa quam intellectus agens, eodem genere et modo activitatis vel causae, quam intellectus agens, non est subiectum habitus operativi, *concedo*; potentia magis activa quam intellectus agens, sed alio genere et modo activitatis vel causae, quam intellectus agens, non est subiectum habitus operativi, *nego*.

Contradist. min.: Voluntas est magis activa quam intellectus agens, sed alio genere et modo activitatis vel causae, *concedo*; eodem genere et modo activitatis vel causae ac intellectus agens, *nego*.

Et *nego consequens et consequentiam.*

Ratio est quia intellectus agens est activus *in genere* causae formalis seu quoad specificationem et insuper *nullo modo* est passivus; sed voluntas est activa seu motiva in genere causae *efficientis* seu quoad exercitium, et insuper est per prius passiva quam activa, quia est movens mota a forma intellecta, et propter hoc stat sub categoria potentiae passivae.

Est ergo sophisma a secundum quid ad simpliciter seu a genere ad genus, eo vel magis quod divisio potentiae per activam et passivam non est divisio secundum genus causae efficientis, sed secundum genus causae formalis et finalis, secundum quas potentiae specificantur et distinguuntur, hoc est, per ordinem ad *obiectum*, non per ordinem ad *subiectum*. Unde omnino extra quaestionem est insistere in activitate voluntatis per ordinem ad subiectum.

206. *Obiectio tertia.* Ita se habet voluntas ad sequendam formam apprehensam a ratione sicut se habet appetitus naturalis seu innatus ad sequendam formam naturalem. Atqui appetitus naturalis sequitur formam naturalem absque aliquo habitu vel dispositione superaddita. Ergo similiter voluntas, quae est appetitus rationalis, sequitur formam apprehensam a ratione, hoc est, bonum intellectum, absque ullo habitu vel dispositione superaddita.

207. *Respondetur. Dist. mai.*: *Ita* se habet voluntas, quae est appetitus rationalis, ad sequendam formam apprehensam a ratione, *sicut* se habet appetitus naturalis ad sequendam formam naturalem, eodem seu aequali omnino modo, idest univoce convenienti, *nego*; simili modo, qui est similis tantum seu analogicus, hoc est, secundum quid et simpliciter diversus seu inaequalis, *concedo*.

Concedo min. et *nego consequens et consequentiam.*

208. Appetitus naturalis seu innatus potentiarum seu agentium naturalium non convenit univoce cum appetitu elicito potentiae vitalis proprie dictae; nec enim quando dico: materia prima appetit formam; potentia appetit actum, idem univoce dico sicut si dicam: voluntas studentis appetit doctoratum. Ita anim se habent inter se isti appetitus sicut relatio transcendentalis et praedicamentalis, quae analogice tantum conveniunt.

Sed insuper, appetitus ipse elicitus potentiae vitalis appetitivae non stat in idivisibili, quia iste appetitus potest esse duplex: nempe sensitivus, qui sequitur formam apprehensam a sensibus; et intellectivus seu rationalis, qui sequitur formam apprehensam ab intellectu vel ratione. Constat autem quod nec isti duo appetitus eliciti et proprie dicti univoce conveniunt, sicut neque univoce conveniunt corporale seu sensitivum et spirituale seu intellectivum, cum se habeant sicut rationale per essentiam et rationale per participationem [1].

Denique, etiam in ipso appetitu rationali distinguitur adhuc appetitus ut natura et appetitus ut ratio seu ut liberum arbitrium. Possumus ergo et debemus dicere quod appetitus rationalis ut natura naturaliter et neces-

[1] Cf. I-II, 61, 1 ad 1; 26, 4.

sario fertur in bonum intellectum necessarium, simili modo sicut appetitus elicitus sensitivus naturaliter fertur in bonum apprehensum a sensibus, et sicut appetitus naturalis vel innatus naturaliter fertur suo modo in finem suum secundum formam connaturalem vel innatam; et in hoc sensu concedimus maiorem, quod nempe voluntas ad haec bona naturalia et necessaria, ad quae fertur ut natura, non indiget habitu superaddito potentiae.

Sed voluntas ut ratio seu ut libera, quia sequitur formam apprehensam a ratione sub ratione boni contingentis et infinite variabilis, non fertur naturaliter in hoc bonum modo necessario et uniformi et determinato, sed natura sua postulat contingentiam et indeterminationem et variabilitatem. Ut ergo ad haec bona feratur recte et prompte et delectabiliter, hoc est, ut melius feratur, indiget habitu seu virtute superaddita, ut in conclusione secunda dictum est.

Et tamen ista indigentia est naturalis, quia forma intellecta, quam sequitur voluntas, indifferens et indeterminata et contingens est, et ideo contingenter fertur voluntas in illam secundum modum suum. Naturaliter ergo indiget habitu superaddito ut haec recto modo appetat.

Art. 6.-Utrum in angelis sit aliquis habitus

§ I

PRAENOTAMINA

209. Hucusque vidimus quomodo possit esse homo subiectum habitus secundum omnes suas partes et potentias. Quia tamen anima humana spiritualis et immortalis est, determinandum supererat utrum et quomodo in illo statu separationis sit subiectum habitus.

Iam vero anima in illo statu similis est substantiis separatis, quas angelos theologi vocant. Unde quaerendum erat de angelis ipsis utrum et quomodo sint habitus susceptivi, ut inde statim eadem doctrina proportionaliter applicetur animae separatae, et sic totalis et plena et completa evadet consideratio hominis prout est habitus susceptivus.

Sed praeterea ad hoc invitabat etiam articulus quartus, nam angeli sunt «intellectuales» —unde et Intelligentiae nomen accipiunt—. Quia ergo in ipso intellectu possibili nostro positi sunt habitus, naturaliter ratio inquirit utrum etiam in ipsis angelis sint habitus ponendi, quia non habent intellectum eodem modo sicut nos.

Denique adest et aliud motivum quaerendi specialiter de angelis. Nam theologus considerare debet omnia in Deo vel per ordinem ad Deum. Ad hoc autem requiritur ut apprime distinguat ea quae soli Deo conveniunt ab his quae Deo et creaturis sunt communia quodammodo. Et quia subiectum habitus est ens in potentia, ut dictum est quaestione praecedenti, articulo 4, puritas absoluta Dei in essendo et in agendo perfectius apparet si Ipsi soli repugnat habitum habere, non autem angelis; tunc enim sub novo adspectu appareret distinctio Dei a creaturis. Unde quaestio ista, licet fortasse superficialiter consideranti videatur esse extra moralem considerationem, non tamen est extra considerationem theologicam; et sic, quemadmodum moralis theologia radicem et principia sumit ex dogmatica, ita etiam, ut perfecta et plena sit, ad dogmaticam redire debet, per considerationem aliqualem substantiarum separatarum.

Quocumque modo sit, certum est tractatum completum de subiecto habitus debere considerare, omnia subiecta possibilia, et consequenter angelos ipsos, qui fortasse capaces sunt habitus. Vel dicas ideo tractare hoc, quia circa angelos errarunt Maximus, Simplicius et Averroes; aut etiam quia habitus superat capacitatem humanam, et ideo ut completus esset sermo debuit ab homine exire, descendendo ad corpora et animalia et ascendendo ad angelos; istud enim praedicatum «habitus» excedit capacitatem vel potentialitatem subiecti «homo».

210. Et quidem *ex una parte* videtur quod in angelis non sit aliquis habitus:

a) Quia obstare videtur *auctoritas* Maximi, commentatoris Dionysii, in opere speciali circa ipsos angelos. Nam in angelis, utpote formis simplicibus, nullum est accidens ponendum. Atqui habitus sunt accidentia, cum sint de genere qualitatis, quae accidens est. Ergo in angelis non est ponendus aliquis habitus.

b) Quaecumque per seipsa coniunguntur Optimo, non indigent aliquo superaddito disponente. Atqui angeli per seipsos coniunguntur Deo, quia sunt super omnia alia creata et consequenter non possunt coniungi per aliquid inferius, ut sunt habitus. Ergo angeli, ut attingant Deum vel finem suum non indigent aliquo habitu.

c) Habitus est dispositio quaedam. Atqui subiectum simplex non est capax dispositionis, quia dispositio est ordo partium in habente partes. Ergo subiectum simplex non est capax habitus. Sed angeli sunt substantiae simplices. Ergo angeli non sunt susceptivi alicuius habitus.

211. At *ex alia parte* magna auctoritas Dionysii favet positioni habituum in angelis, dum in angelis primae hierarchiae dicit esse manifestatio deiformis ipsorum habituum.

212. In hac quaestione est *duplex opinio fundamentalis.* Quidam enim, ut *Maximus,* commentator pseudo-Dionysii, Simplicius et Averroes, putant in angelis nullum esse habitum ponendum, quia sunt substantiae omnino simplices et perfectissimae in quibus idem est intelligere et esse, intellectus et substantia intelligens: unde omnia quae intelligunt, non intelligunt per aliquas species superadditas, sed unice per propriam substantiam sicut per speciem intelligibilem. Nullum ergo accidens, nulla compositio in illis cadere potest, sed quidquid in eis est substantia est. Unde Simplicius, quem hic etiam adducit S. Thomas, scribit: «Quidam non recte quaerunt an qualitates quae hic et ibi sunt sub eodem genere collocari debeant. Nam prorsus ea quae ibi sunt qualitates non sunt, sed omnia sunt substantia in ipso ente, quando quidem qualitates secundum participationem qualitatum in materia considerantur.

Sed nonulli aiunt, si habitus qui communiter intelligitur praedicaretur de illa substantia et de hac, vel habitus iste aut aliter diceretur habitus cum praedicaretur de hac substantia et non de illa.

Dicerem itaque illum habitum intellectualem non esse assimilandum his habitibus qui sunt hic, sed magis simplicibus et immaterialibus speciebus quas Intellectus in seipso continet, sicut etiam alia est sapientia quae est ipsius intellectus et alia quae est ipsius animae. Equidem sapientia quae in anima est habitus est, sed sapientia quae est in Intellectu substantia est.

Proinde non est quaerendum si aliquod quale sit commune hic et ibi *univocum;* nam omnia illa quae sunt separata et per se sufficientia ac suapte natura et per se nullius rei participatione entia, propter quod etiam vere entia dumtaxat appellantur. Itaque nullum quale his corporeis rebus et illis divinis commune erit» [1].

213. Alia vero est *opinio theologorum et philosophorum christianorum,* iuxta quos angeli, licet sint perfectiores hominibus, tamen quandam compositionem praeseferunt, nempe vel materiae et formae spiritualis, ut S. Bonaventura et alii putarunt cum Avicebron, vel essentiae et esse, hoc est, actus et potentiae in linea entis, ut opinatur S. Thomas et plerique scholasticorum cum ipso. Sive tamen uno sive alio modo illa compositio explicetur, omnes tamen admittunt accidentia in angelis, et consequenter capacitatem habituum, immo et necessitatem eorum si agatur de ordine supernaturali. Et haec positio est omnino tenenda.

Ad videndum autem quinam habitus et quomodo sint admittendi in angelis, oportet prae oculis habere *duplicem distinctionem*: primam, nos posse considerare angelos dupliciter: 1°, in ordine mere naturali; 2°, in ordine

[1] Simplicius, *Op. et loc. cit.*, fol. 44, col. 1.

supernaturali. Secundam, in utroque ordine posse adhuc in duplici veluti statio concipi: 1°, in ordine essendi vel relative ad actum primum; 2°, in ordine operandi seu relative ad actum secundum.

§ II

DE ANGELIS IN ORDINE NATURALI

214. CONCLUSIO PRIMA: *In ordine naturali angeli non sunt subiectum habitus entitativi.*

215. *Probatur.* Quod non est in potentia ad actum primum naturalem, qui est forma, non est subiectum habitus entitativi. Atqui angeli non sunt in potentia ad actum primum naturalem, qui est forma. Ergo in ordine naturali angeli non sunt subiectum habitus entitativi.

Maior constat ex quaestione 49, articulo 4, ubi probatum est quod subiectum habitus debet esse ens in potentia, et quidem subiectum habitus entitativi, qui est dispositio ad formam, debet esse in potentia ad formam.

Minor patet, quia id quod essentialiter est ipsa forma pura, non composita ex materia et forma, non est in potentia ad formam. Atqui angeli sunt essentialiter ipsa forma pura, non composita ex materia et forma, ut patet ex I, q. 50, art. 2. Ergo angeli non sunt in potentia ad actum primum, qui est forma.

216. *Confirmatur.* Minus est in potentia naturali ad actum primum seu formam angelus quam anima humana. Atqui anima humana secundum suam essentiam in ordine naturali non est subiectum habitus entitativi, ut patet ex articulo 2 huius quaestionis. Ergo a fortiori angelus in ordine naturali non est subiectum habitus entitativi, seu minus adhuc potest esse subiectum talis habitus quam ipsa essentia animae.

Maior constat ex ipsamet natura angeli et animae humanae. Nam tam angelus quam anima humana sunt forma tantum simplex; non composita ulterius ex materia et forma, ut putabat Avicebron; sed magis adhuc simplex et immaterialis est angelus quam anima humana, eo quod angelus est essentialiter forma separata, non unibilis naturaliter materiae; anima vero humana est naturaliter forma coniuncta et naturaliter unibilis corpori seu materiae licet aliunde sit separabilis, utpote spiritualis.

217. CONCLUSIO SECUNDA: *In ordine naturali, angelus, secundum suas potentias, est subiectum habitus operativi, aliter tamen ac homo.*

218. *Probatur prima pars* (angelus est subiectum habitus operativi secundum suas potentias, nam evidens est ex dictis articulo secundo, quod nulla creatura est subiectum habitus operativi secundum suam essentiam). Quod est in potentia passiva ad plura quae diverso modo commensurari et attingi possunt, est subiectum habitus operativi. Atqui angelus, secundum potentiam suam intellectivam, est in potentia passiva ad plura intelligibilia quae diverso modo commensurari et attingi possunt. Ergo angelus secundum potentiam suam intellectivam est subiectum habitus operativi.

Maior patet ex quaestione 49, articulo quarto, et in praecedentibus iam explicata est.

Minor facile patet, nam intellectus angelicus: 1°, est potentia *passiva,* quia non producit aut mensurat aut causat intelligibile; hoc enim proprium est Dei respectu intelligibilis secundarii; sed causatur et mensuratur ab intelligibili; 2°, est in potentia *ad plura,* quia pro obiecto habet universale ens; 3°, haec plura *diversimode attingi et commensurari possunt,* quatenus propria essentia naturaliter est ei intelligibilis et adaptata; alia vero, ut ceteri angeli superiores et inferiores et res corporales et Deus ut auctor naturae, possunt ab eo attingi in propria essentia quasi in speculo vel medio *quo;* attamen in hoc casu, eorum cognitio est inadaequata et imperfecta, hoc

est, non quidditativa, sicut est cognitio propriae essentiae; et ideo, ut rerum corporalium et ceterorum angelorum, habeat scientiam vel cognitionem perfectam et quidditativam, prout angelum decet, indiget speciebus intelligibilibus propriis superadditis et distinctis, quae a Deo naturaliter ei dantur. Quia ergo ad haec varia intelligibilia diversimode se habere potest, hoc est, magis et minus bene seu perfecte, indiget speciebus inditis ut propriam cognitionem habeat [1].

219. *Secunda pars* (aliter tamen ac homo est subiectum habitus operativi naturalis). Nam cuius potentia et actus est alterius rationis, habitus operativus est etiam alterius rationis. Atqui potentia intellectiva et actus intelligendi in angelis est alterius rationis ac potentia et actus intelligendi hominum. Ergo alterius rationis est habitus operativus cuius subiectum est angelus et cuius subiectum est homo.

Maior constat, quia habitus operativus essentialiter est medius inter potentiam operativam et actum secundum seu operationem. Medium autem respondere debet extremis, et ideo ad variationem rationis extremorum, variatur etiam ratio medii.

Minor vero facile patet, nam: a) *potentia intellectiva* angeli non distinguitur sicut nostra in duas, hoc est, in intellectum agentem et possibilem, sed est una sola potentia perceptiva seu cognoscitiva [2]; *insuper* haec potentia cognoscitiva, quae respondet nostro intellectui possibili, est alterius rationis ac noster intellectus, quia noster intellectus est mere in potentia ad omnia intelligibilia, sicut materia prima ad omnes formas substantiales; sed intellectus angelicus non est naturaliter in potentia ad omnia intelligibilia, sed ad quaedam tantum, hoc est, ad seipsum intelligendum se habet in actu, cum se intelligat quidditative per seipsum absque specie intelligibili; ad alia autem naturaliter cognosibilia, quantum ad cognitionem quidditativam et adaequatam, se habet in potentia [1]; b) similiter *actus intelligendi* sunt alterius rationis, quia angeli non habent nisi unam operationem intellectualem, quae est simplex apprehensio vel intuitio; non autem componunt neque dividunt ad iudicandum, neque discurrunt [2]; actus vero nostri intellectus possibilis sunt tres, scilicet simplex apprehensio, iudicium, quod fit componendo et dividendo, et discursus vel ratiocinium.

[1] S. Thomas, I, 55, 1-3; I-II, 50, 6; 51, 1 ad 1.
[2] I, 54, 4.

Et inde est quod angelus ad ea quae sunt ei naturaliter cognoscibilia perfecte, hoc est, per simplicem et certum intuitum, non indiget aliqua dispositione vel habitu ex parte subiecti per modum luminis, quia circa haec naturaliter errare non potest [3]; nos vero quoad omnia intelligibilia indigemus speciebus intelligibilibus superadditis ad simpliciter intelligendum, et saltem quoad aliqua —hoc est, quoad mediata— videtur quod etiam novo lumine ex parte subiecti indigeamus, ne error contingat.

Est ergo duplex differentia inter rationem ponendi habitus operativos superadditos in intellectu angelico et in nostro: a) quia in nostro debet poni species intelligibilis superaddita quoad omnia omnino intelligibilia, in angelis vero non quoad omnia, quia saltem non quoad seipsos neque probabiliter quoad Deum ut est auctor naturae; b) quia etiam quoad alia a se, ad quae indigent etiam angeli speciebus propriis, non eodem iure indigent ac nos, quia nos indigemus absolute et simpliciter ad hoc ut possimus utcumque intelligere; angeli vero secundum quid tantum seu ad bene seu melius intelligere tantum.

Quantum vero ad futura contingentia libera et quantum ad secreta cordium, intellectus angelicus non potest naturaliter habere nisi cognitionem coniecturalem et im-

[1] I, 56, 1.
[2] I, 58, 3-4.
[3] I, 58, 5.

perfectam, quae non sufficit ad propriam et veram rationem habitus [1], sicut neque apud nos opinio aut fides humana est proprie loquendo habitus. Contrarium tamen tenet Bañez [2].

220. Sed *principaliter adest differentia* inter angelos et nos *respectu habituum operativorum quoad voluntatem*; nam in nostra voluntate adest habitus operativus quatenus est ratio seu liberum arbitrium, quando agitur de bono alieno, ut patet ex articulo praecedenti; sed in voluntate angeli nullus est naturaliter habitus operativus, quia sunt naturaliter creati in beatitudine naturali nec possunt naturaliter, ratione huius status, ad mala divertere [3]. Et ideo in angelis naturaliter loquendo non est ponenda virtus iustitiae, sed quid altius et naturalius. Nam, licet ad alios quodammodo ferantur dilectione electiva et non solum naturali, haec tamen electiva dilectio est semper recta et prompta, quia non habent difficultates superandas ex parte appetitus sensitivi rebellis, sicut nos, et ex parte egoismi efrenati. Contrarium docuisse Vitoriam et Dominicum de Soto affirmat Medina [4], et probabile reputat ipse Medina et Bañez [5]; at haec opinio non videtur fundata, ratione iam dicta. Angeli autem naturaliter diligunt alios angelos dilectione necessaria quoad specificationem, licet sit libera quoad exercitium, et ideo voluntas angelica fertur in alios sicut in obiecta necessario contenta sub obiecto beatificante [6].

---

1 I, 57, 3-4.
2 Dominicus Bañez, *In I*, 58, 1.
3 S. Thomas, I, 60, 3.
4 B. Medina, *In I-II*, 50, 6, edit. cit., p. 369, col. 1.
5 D. Bañez, *In I*, 58, 1, concl. 5, col. 859.
6 Cf. D. Bañez, *In I*, 60, 5, concl. 3, edit. cit., col. 882.

§ III

DE ANGELIS IN ORDINE SUPERNATURALI

221. conclusio prima: *Ipsa essentia angeli secundum potentiam suam obedientialem est subiectum habitus entitativi supernaturalis, hoc est, gratiae sanctificantis.*

222. *Probatur.* Quod est in potentia passiva obedientiali ad formam vel esse supernaturale participandum, est subiectum habitus entitativi supernaturalis. Atqui ipsa essentia angeli est in potentia passiva obedientiali ad formam vel esse divinum aut supernaturale participandum. Ergo ipsa essentia angeli secundum potentiam suam obedientialem est subiectum habitus entitativi supernaturalis, hoc est, gratiae sanctificantis.

Maior constat, quia ad hoc ut aliquod ens sit subiectum habitus entitativi supernaturalis, duo requiruntur: 1°, quod sit in potentia passiva ad formam vel esse, hoc est, ad actum primum; 2°, quod haec potentia passiva sit obedientialis et actus vel forma ad quam est in potentia, sit supernaturalis quoad substantiam: nam primum requiritur ad quemcumque habitum entitativum, ut patet ex quaestione 49, articulo 4; secundum autem postulatur ad habitum entitativum supernaturalem.

Minor patet, quia ad ordinem intrinsece supernaturalem, eodem modo se habet in potentia omnis creatura intellectualis, tam rationalis quam pure intellectualis. Atqui ipsa essentia animae rationalis est subiectum habitus entitativi supernaturalis, ut patet ex dictis supra, articulo 2. Ergo et ipsa essentia angeli est subiectum habitus entitativi supernaturalis, qui est gratia sanctificans. Et propter hoc gratia sanctificans est eiusdem speciei atomae in angelis et in hominibus, hoc est, in quacumque creatura inveniatur sicut in subiecto.

223. conclusio secunda: *Angeli, non secundum suam essentiam, sed secundum suas potentias operativas, hoc*

est, secundum intellectum et voluntatem, est subiectum habituum operativorum supernaturalium.

224. *Probatur prima pars* (quod non sit subiectum habituum seu virtutum activarum supernaturalium secundum suam essentiam). Eius est habitus operativus cuius est operatio seu actus secundus. Atqui ipsius essentiae angeli non est operatio seu actus secundus, eo quod non est immediate operativa, sicut nulla essentia creata [1]. Ergo angeli secundum suam essentiam non sunt subiectum habituum operativorum seu virtutum supernaturalium.

225. *Secunda pars* (sunt subiectum harum virtutum secundum potentias operativas, hoc est, intellectus et voluntatis). Haec pars constat: 1°, ex dictis. Nam certum est angelos habere istos habitus seu virtutes supernaturales, nam quando erant in via habebant fidem, spem et caritatem et insuper dona Spiritus Sancti, ut patebit ex his quae dicemus loquentes de istis donis; modo autem, prout sunt in patria, certo habent caritatem et dona Spiritus Sancti et lumen gloriae, quod se habet per modum habitus operativi. Atqui isti habitus vel virtutes nequeunt inesse eis secundum essentiam, ut patet ex prima parte. Ergo insunt eis secundum potentias operativas, cum nihil sit in angelis praeter essentiam et potentias vel facultates spirituales.

2°: Eius est habitus operativus cuius est operatio ipsa. Atqui operatio est immediate potentiarum seu facultatum angelorum. Ergo et habitus operativi angelorum sunt immediate intellectus et voluntatis eorum.

Et ex eodem principio dictum est supra, articulo 2, quod habitus operativi conveniunt animae humanae, non secundum essentiam suam, sed secunduum potentias eius operativas.

[1] S. Thomas, I, 54, 1-2.

Et sic in *intellectu* angeli —in statu viae— erant fides theologica et dona Spiritus Sancti cognoscitiva; modo autem, in statu patriae, est lumen gloriae et eadem dona perfectiori modo et ipsaemet species intelligibiles concreatae ad alia a se naturaliter cognoscibilia quidditative cognoscenda; in *voluntate* autem, in statu viae, erant spes et caritas et iustitia infusa et dona Spiritus Sancti affectiva, hoc est, donum pietatis et fortitudinis et timoris; modo autem, in patria, adsunt caritas et iustitia infusa et dona illa, idest omnia quae erant in via, modo perfectiori, citra spem theologicam, quae evacuatur [1].

Totam hanc doctrinam synthetice proposuit S. Thomas his verbis: «*Homo* indiget ad intelligendum (ex parte subiecti) *lumine intellectuali*, et *in naturali* cognitione rerum naturalium, ut per ipsum fiant intelligibiles actu, cum sint intelligibiles in potentia; et in cognitione *supernaturali*, ut per lumen infusum ad ea quae sunt supra se elevetur; *angelus* autem *non indiget* habitu (ex parte subiecti) in cognitione *naturali*, quia non abstrahit a phantasmatibus species, sed habet eas innatas; *indiget* tamen eo in cognitione *supernaturali*: unde dicitur Job. 25, 3, «numquid est numerus militum eius et super quam non fulget lumen illius?». Et ideo angeli, in cognitione naturali, non indigent habitu secundum quod ad habitum requiritur lumen; exigitur autem secundum quod (ad aliqua quidditative cognoscenda) requiritur *species* rerum, propter hoc quia habent esse limitatum. Unde dicitur in libro De causis, prop. 1°, quod omnis Intelligentia est plena formis [2].

§ IV

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

226. *Obiectio prima.* Quod non est subiectum accidentium non est subiectum habitus, quia habitus est qua-

[1] Cf. Bañez, *In I*, 58, 1, concl. 1, col. 858.
[2] S. Thomas, *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qla. 2, ad 1.

litas, quae est accidens. Atqui angeli non sunt subiectum accidentium, eo quod sunt substantiae simplices. Ergo angeli non sunt subiectum habitus.

227. *Respondetur. Concedo mai.*; *nego min.*, et *nego* etiam *consequens et consequentiam.* Nam angeli, eo ipso quod non sunt suum esse seu actus purus, sed compositi ex essentia et esse, compositi etiam sunt ex essentia et ex potentiis operativis, quae sunt accidentia eius, et potentiae operativae similiter distinguuntur realiter ab earum operatione, etiam immanenti, quae est veluti accidens earum.

Insuper relative ad ordinem supernaturalem angelus est subiectum accidentium sicut nos, quia citra unionem hypostaticam, totus ordo supernaturalis creatus coalescit ex accidentibus.

Potest ergo simpliciter et absolute negari minor.

Posset tamen distingui: non sunt subiectum accidentium corporalium seu materialium, *concedo*; spiritualium et immaterialium, *nego.*

Angeli ergo, cum sint minus compositi quam nos, minus etiam sunt susceptivi accidentium, et ita, cum non habeant corpus, non sunt subiectum habitus entitativi naturalis, et corporalis, sicut nos.

228. *Obiectio secunda.* Illa quae per seipsa coniunguntur optimo seu Primo, non indigent aliquo habitu superaddito disponente ad hanc coniunctionem. Atqui angeli, utpote supremae creaturae, immediate per seipsos coniunguntur optimo seu Primo, qui Deus est. Ergo angeli non indigent aliquo habitu intermedio superaddito disponente eos ad hanc coniunctionem.

229. *Respondetur. Dist. mai.*: illa quae per seipsa, hoc est, per essentiam suam et actum suum naturalem, coniunguntur Optimo seu Primo, omnibus modis, hoc est, tam in ordine naturali quam in ordine supernaturali, non indigent habitu disponente ad hanc conihnctionem, *concedo*; illa quae per se ipsa, idest, per essentiam suam et

actum suum naturalem coniunguntur Primo aliquo tantum modo, idest in ordine naturali, non vero in ordine supernaturali, non indigent habitu superaddito ad hanc coniunctionem, *subdistinguo*: non indigent eo ad coniunctionem ordinis naturalis seu ut auctori naturae, *concedo*; non indigent eo ad coniunctionem ordinis supernaturalis seu ut auctori gratiae, *nego.*

Constradist. min.: Angeli per seipsos coniunguntur Primo ut auctori naturae, *concedo*; ut auctori gratiae, *nego.*

Et *nego consequens et consequentiam.*

Relative ad amorem Dei naturalem, angeli non indigent habitu superaddito; similiter nec relative ad cognitionem naturalem, quia per propriam essentiam angeli prius quidditative cognitam, sicut per medium, cognoscunt naturaliter Deum ut est auctor naturae et Prima Causa. In hoc ergo ordine naturali, relate ad Deum, angeli non egent habitibus superadditis sicut nos. At in ordine supernaturali simpliciter et absolute indigent eadem ratione ac nos indigemus, ut probatum est.

Est tamen addendum quod arguens non exhaurivit totam rationem ponendi habitus superadditos, quia etiam in ordine naturali, praeter Deum, dantur alii angeli et homines et res corporales, et ad haec omnia perfecte et quidditative cognoscenda indiget speciebus intelligibilibus propriis et adaequatis, quae ei ab initio superadduntur, ut in conclusionibus probatum est.

230. *Obiectio tertia.* Subiectum simplex non est susceptivum habitus, quia habitus est dispositio; dispositio autem est ordo partium; simplex vero non est susceptivum compositionis seu partium. Atqui angelus est subiectum simplex. Ergo angelus non est subiectum vel susceptivus dispositionis aut habitus.

231. *Respondetur. Dist. mai.*: Subiectum simplex totaliter seu omnibus modis, hoc est, tam in ordine essentiali quam in ordine operandi, non est subiectum habitus, *concedo*; subiectum simplex non totaliter seu non omni-

bus modis, utpote compositum v. gr. in ordine operandi, non est subiectum habitus, *nego*.

Contradist. min.: Angelus est substantia vel subiectum simplex, totaliter seu omnibus modis, idest tam in ordine essendi quam in ordine operandi, *nego*; aliquo modo simplex, idest in ordine essendi physico, non vero in ordine essendi metaphysico, et aliquo modo compositum, nempe in ordine operandi, *concedo*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

Certum est quod habitus essentialiter postulat aliquam compositionem partium per modum saltem actus et potentiae, quia habitus est dispositio et dispositio essentialiter requirit aliquam pluralitatem formalem vel virtualem, cum sit ordo partium in habente partes. Consequenter certum est etiam quod subiectum habitus debet esse aliquo modo compositum seu in potentia, ut patet ex conditione prima posita supra, in quaestione 49, articulo 4.

At sicut compositio est multiplex, ita etiam et multiplex potest esse simplicitas ei contradistincta. Unde nihil impedit quominus aliquod subiectum sit compositum secundum unum modum et simplex secundum alium modum.

Et sic revera accidit cum angelis. Nam angeli secundum essentiam suam sunt simplices in essendo secundum ordinem physicum, quia non sunt compositi ex materia et forma, sicut homo; sed tamen in ordine metaphysico sunt compositi, quia componuntur reali compositione ex essentia et esse, et, ut videtur, etiam ex natura et supposito vel persona.

Sed insuper, ut dictum est, adest in eis compositio in ordine operandi, quia realem compositionem habent essentiae et potentiarum operativarum, et potentiarum operativarum et actuum earum.

Denique, si per ordinem ad supernaturalia eos consideremus, inveniemus eos in potentia, ideoque componibiles et in ordine essendi et in ordine operandi. Fallacia ergo committitur in argumento a secundum quid ad simpliciter, arguens a simplicitate in uno ad simplicitatem in omnibus.

§ V

DE ANIMA SEPARATA

232. Ex his etiam facile est videre quinam et quomodo sint ponendi habitus in anima separata. Nam in anima separata manent habitus intellectuales hic in via acquisiti, quantum ad id quod formale est, nempe quantum ad species intelligibiles quae conservantur in intellectu possibili et quantum ad habilitatem ut eis utatur ad actum intelligendi; et insuper «per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo» [1]; et hac de causa, animae puerorum decedentium ante usum rationis, per has species, a Deo descendentes naturaliter, intelligunt.

Non tamen eodem modo erunt isti habitus ibi et hic neque eodem modo operabuntur, quia ibi absque concursu partis sensitivae tum in essendo tum in operando, modo autem utroquo modo pendent a parte sensitiva.

Quod si anima separata evecta sit ad ordinem supernaturalem, tunc si in purgatorio est, habebit etiam habitum gratiae sanctificantis et ceterarum virtutum et donorum infusorum; si autem in coelo, evacuatur fides et spes, sed accedit lumen gloriae.

Unde patet quod animae separatae aliquo modo conveniunt cum angelis et aliquo modo non. Sic schematice:

[1] I, 89, 1 ad 3.

HABITUS ANIMAE SEPARATAE IN ORDINE:

I) *Naturali*:

A) in statu unionis *acquisiti*:
a) quoad formale eorum:
1) species intelligibiles.
2) habilitas eis utendi ab intellectu possibili.
b) non quoad materiale:
1) non per conversionem ad phantasmata.
2) non cum concursu sensuum internorum.

B) in statu *separationis*: infusi naturaliter:
a) non pro cognitione sui et Dei;
b) sed pro aliarum animarum et angelorum cognitione perfecta.

II) *Supernaturali*:

A) Animae in *Purgarorio* degentes:
a) gratia et omnes virtutes infusae et dona Spiritus Sancti;
b) morales virtutes quoad formale tantum seu prout radicaliter sunt in anima et voluntate, prout correspondent gratiae et caritati.

B) Animae in *coelo* gaudentes:
a) gratia et lumen gloriae et caritas et aliae virtutes infusae praeter fidem et spem.
b) morales quoad formale tantum, non quoad mere materiale.

CAPUT II

DE NATURA HABITUS OPERATIVI

§ I

PRAENOTAMINA

233. Postquam vidimus quaenam sint subiecta propria habitus tum entitativi tum operativi, oportet specialiter investigare quid sint habitus operativi, nam loquentes de principiis humanorum actuum, principaliter oportebat considerare habitus operativos, qui etiam magis proprie sunt habitus, ut supra diximus ex S. Thoma et ex communi hominum sensu.

Iam vero, apud omnes constat *habitum operativum esse quid medium inter nudam potentiam operativam et operationem seu actum secundum*, et intelligitur ad modum *actus primi proximi disponentis potentiam operativam ad actum secundum bene vel male exercendum.* «Quantum in primo adspectu apparet, habitus significare videtur aliquid *potentiae superadditum* quo perficitur ad suam operationem» [1]. «Habitus (operativus) quodammodo est *medium* inter potentiam primam et purum actum [2]. «Habitus est actus quidam, in quantum est qua-

[1] S. Thomas, *De Verit.*, 20, 2.
[2] I, 87, 2.

litas (nam qualitas est forma quaedam et omnis forma est actus), et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem; unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet in II De anima»[1]. Nam «actus dicitur dupliciter: uno modo, sicut scientia est actus; alio modo, sicut considerare est actus. Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus, antequam acquirat habitum grammaticae, discendo vel inveniendo; quae quidem potentia in actum reducitur, quando iam aliquis habet habitum scientiae; sed tunc est iterum in potentia ad usum habitus cum non considerat in actu, et haec potentia in actum reducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus, et consideratio est actus»[2].

Et paulo post illustrat hanc distinctionem per comparationem ad vitam in actu primo, quae est anima, et vitam in actu secundo, quae est operatio vitalis, quae se habent sicut animal in somno et animal in vigilia. «Actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia; et alius sicut considerare... Et manifestum est quod anima est actus sicut scientia [unde et anima dicitur actus primus], quia in hoc quod anima inest animali, et somnus et vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi, quia sicut consideratio est usus scientiae, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiae quando aliquis secundum ipsum non operatur; in somno enim quiescunt virtutes animales»[3].

Constat insuper apud vere peripateticos quod *habitus operativus realiter et essentialiter differt a potentia operativa in qua est et ab actu secundo vel operatione*; ab actu quidem secundo vel operatione, quia haec, reductive saltem, est in praedicamento actionis, dum habitus est essentialiter in praedicamento qualitatis; a potentia

---

[1] I-II, 49, 3 ad 1.
[2] *II De anima*, lect. 1, n. 216.
[3] *II De anima*, lect. 1, n. 227.

autem operativa, quia haec est in secunda specie qualitatis, dum habitus est in prima specie qualitatis, ut constat ex quaestione 49, articulis 1-2.

Constat, tertio, habitum operativum *non esse ipsum obiectum operationis, sed ab eo realiter et essentialiter differre*, quia habitus operativus est essentialiter medium quid inter potentiam operativam et operationem ipsam, obiectum vero non est medium inter eas, sed potius operatio est media inter potentiam operativam et obiectum attingendum operatione.

Constat, quarto, apud vere thomistas quod *habitus operativus non est dispositio obiecti ad potentiam, sed potius dispositio potentiae ad obiectum attingendum operatione*. «Habitus enim [operativus] —ait S. Thomas— non est dispositio obiecti ad potentiam, sed *magis dispositio potentiae ad obiectum*; unde habitus oportet quod sit *in ipsa potentia*, quae est principium actus, *non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum*»[1].

Et alibi: «Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, *sed quae sunt ex parte potentiarum*; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda»[2].

234. His ergo datis et concessis, quaestio est in quo proprie et in concreto consistat habitus operativus, qui, ut vidimus, subiectatur in diversis potentiis animae, et in intellectu angelico.

Et quaestio moveri potest in duplici sensu: 1°, in quo consistat proprie habitus operativus naturalis; 2°, in quo consistat proprie habitus operativus supernaturalis seu infusus. Nam ista duo genera habituum non conveniunt

---

[1] I-II, 50, 4 ad 1.
[2] *II Contra Gentiles*, cap. 73.

univoce, sed analogice, et ideo operae pretium erit separatim tractare, ne aequivocatio incurratur.

§ II
DE ESSENTIA HABITUS OPERATIVI NATURALIS

A. *Diversae positiones philosophorum et theologorum*

235. Hac ergo de re est duplex positio fundamentalis: una, eorum qui *omnes* habitus operativos naturales sumunt *per modum unius*, ad rem nostram quod attinet; alia, eorum qui *diversa genera* habituum distinguunt. Unde prima positio dat solutionem quamdam *generalem et unam* pro omnibus; secunda vero cum distinctione procedit et diversam solutionem pro diversis generibus affert. Et inde est quod dantur *duo genera* solutionum: quaedam *extremae*; aliae vero quodammodo *mediae*.

a) *Positiones extremae*

236. Duplex est positio extrema:

1) *Una* asserit omnes habitus operativos essentialiter consistere in *speciebus* sensibilibus vel intelligibilibus *collectis et coordinatis* seu associatis et vivide repraesentatis, per modum principii cognoscendi vel per modum imaginis motricis seu principii appetendi, sive obiectorum attingibilium, sive operationum repetitarum. Ita plures auctores e Societate Iesu, quos inter cardinalis de Lugo, cardinalis Ioannes Baptista Ptolomaeus, Mayr, de Benedictis et nostris diebus Frobes.

«Nostri —ait Lossada— habitum (cognoscitivum) identificant, non cum speciebus quibuslibet, sed *cum solis experimentalibus, quae in memoria relinquuntur ab actibus praehabitis*; haec enim volunt repetitis actibus intendi, atque ita facilitatem inducere ad similes alios iterandos» [1].

---

[1] Lossada, *De anima*, disp. 6, cap. 4, n. 104.

Sed liceat eos audire auctores huius positionis: «Habitus intellectuales acquisiti *identificantur cum speciebus rememorativis rite coordinatis et firmatis et facile excitabilibus*; item, negatione specierum aequaliter vel fortius in oppositum inclinantium» [1]. Habitus autem acquisiti voluntatis consistunt «in speciebus rememorativis rite coordinatis et firmatis, facile excitabilibus ac experimentaliter proponentibus bonitatem et delectationem obiecti vel ipsorum actuum, cum negatione specierum oppositarum, atque faciliter excitabilium vel certe in contrarium trahentium» [2].

Sed clarius adhuc loquitur Ptolemaeus. Habitum operativum naturalem definit cum ait: «perfectio itaque, quam acquirunt potentiae internae repetitione actuum nihil aliud est quam *quaedam permanens facilitas et inclinatio ad faciendum iterum quod saepe quidem factum est*» [3].

Postea autem definit in quo consistant habitus operativi intellectuales et appetitivi, quando scribit: «Conclusio prima: habitus *intellectuales* acquisiti consistunt *in speciebus tum phantasticis tum intellectualibus, repetitione actuum multiplicatis et ordinatis in utroque thesauro memoriae.*

Probatur conclusio, quia superfluum est ad facilitates praedictas quidquid aliud fingatur acquiri et enasci in anima praeter species ipsas multiplicatas et coordinatas; istae enim totam facilitatem praestare possunt, quam experimur, cum post repetitos actus clarius et apertius rem disgnoscimus et magis suademur ad assensum et minus distrahimur ab obiecto proposito et nulla sentimus distrahentia impedimenta.

Explicatur multiplicatio et ordinatio specierum. Species phantasticae in sensiterio (=sensorio) seu organo

---

[1] Mayr, *Philosoph. Peripat.*, P. III, disp. 4, q. 2, art. 6, n. 1055.
[2] *Ibidem*, n. 1079.
[3] Ptolemaeus, *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata, metaphysice et empirice*. Dissert. 40, logicophysica, sect. 1, n. 4, edit. Romae 1696, p. 206.

phantastico (hoc est, in profunditate cerebri animati, nam certiorem partem designare ad animasticam pertinet) distinctae et distributae per minutissima filamenta et fibras veluti totidem sigilla seu immagunculae, *imprimuntur* in ipsis filamentis; *multiplicantur* autem cum novae similes species aliis superimpositae quasi sigillum altius infigunt; *ordinantur* autem cum secundum ordinem naturalem et successionem ipsarum fibrarum species ad unam cognitionem, ex. gr. pertinentes, collocantur ita ut minime sint interruptae ab aliis speciebus extraneis ad alias res et cognitiones pertinentibus.

Species autem spirituales et intellectuales, quae unitae sunt soli animae spirituali, *per analogiam* ad supradictas phantasticas, licet in ipsa sola anima inhaerentes sint, multiplicantur et ordinantur»[1].

«Conclusio secunda: facultates, quae dicuntur habitus *voluntatis* acquisiti repetitione actuum, *consistunt etiam ipsi in speciebus intellectualibus et phantasticis et ordinatis.*

In tantum dicuntur habitus voluntatis in quantum cummulus specierum illarum repraesentat inter alia *experimentum delectationum praeteritam vel tristitiam ipsius* voluntatis de obiecto bono vel malo saepe volito aut nolito.

Probatur conclusio, quia nihil aliud requiritur ut voluntas facile inclinetur ad repetendos amores vel odia similia praeteritis. Tantummodo cavendum est ne simul adsit in anima cummulus etiam oppositarum specierum, hoc est, de opposito obiecto aeque suadentium ad istud oppositum; tunc enim neuter cummulus erit habitus, et voluntas remanebit in aequilibrio»[2].

Frobes, relata hac opinione, ait eam coincidere cum explicatione quae factis hodie notis optime respondet. Unde thesim statuit dicens quod «habitus *in facultatibus*

[1] *Ibidem*, n. 9, p. 207.
[2] *Ibidem*, col. 2 in fine.

sensitivis explicari possunt per associationem specierum secundum communes leges».

Quam quidem probat hoc argumento: «Habitus non restringendi sunt ad qualitates quae potentiam informent eiusque intensitatem ex parte subiectiva augeant, si phaenomena sine illis per notas proprietates specierum, quae certe iam adsunt, explicari possunt. Atqui hoc valet. Ergo.

Probatur minor: 1°, *quoad habitus cognoscitivos vel motoricos.* Nam tales species priorum actuum certe existunt et associationes certae firmitatis illas inter se secundum ordinem successionis iungunt, ita ut uno membro praesente sequens celerius reproducatur. Hoc vinculum in parte materiali fundari ostendunt casus ubi ex causa materiali associatio debilitatur vel impeditur (aphasia, amnesia). Ergo iam his solis associationibus possibilitas explicatur ut actus qui prius adfuit, aptis conditionibus excitatis sponte in mentem veniat prae aliis, et ut facilius et celerius eliciatur cum minori conatu et attentionis labore: breviter, ut in actu apprehensivo omnia illa fiant quae habitui adscribuntur.

2°, *quoad habitus appetitivos.* Inclinatio appetitus ex repetitione actuum orta facile intelligitur si una parte, ut modo explicatum est, actus ipsi cum minore conatu ad singula membra fiunt, si porro accedit vivida affectio his actibus conveniens, quod iterum associatione fit.

Sic bibulo exoritur recordatio delectationis ex potu, ex laetitia cum sociis, contristatio ex abstinentia, etc.; accedit desperatio resistendi passioni, cui toties succubuit, vel e contra in alio animus erectus contra impedimenta quae toties vicit.

Secundum leges associationis ipsa opera ardua accipere possunt delectationem eis associatam et sic fortiter attrahere; tunc cognitio successus, conscientia de propria potentia et superioritate, de admiratione aliorum, effi-

ciunt ut facile et etiam sine magno affectu voluntas contra impedimenta firma maneat»[1].

Quod confirmat ex eo quod «ex natura psychophysiologica speciei et associationis facile etiam omnes aliae proprietates habituum intelliguntur[2].

Haec autem quae dixit de habitibus partis sensitivae, extendit etiam ad habitus partis superioris: «Haec —inquit— quae proxime de habitibus sensitivis disputata sunt, eodem fere modo transferri possunt ad habitus rationales. Nam sicut associationes sensitivae, ita et intelligibiles exsistunt (memoria intellectiva), quae similes leges sequi videntur ac sensitivae»[3].

237. Ex hoc apparet quod, iuxta hanc sententiam, habitus *cognoscitivi sensitivi* reducuntur ad species sensibiles conservatas in memoria et coordinatas, ut repetitio actus in promptu et facile fiat, vel, ut hodie dicunt, ad conservationem et associationem specierum sensibilium secundum communes leges associationis; uno verbo, ad *memoriam* rite excultam secundum leges associationis sensationum et obiectorum sensatorum, vi cuius prompte et delectabiliter et exacte sensationes et perceptiones repeti possunt. Quae sententia coincidit cum illa quae apud cultores psychologiae experimentalis hodie circumfertur, nempe quod habitus iste *est ipsa memoria vel saltem una ex functionibus principalibus memoriae.*

Habitus autem *appetitus sensitivi* exinde facile intelliguntur, nam consistunt in eisdem speciebus sensibilibus memorativis seu ordinatis et conservatis in memoria secundum communes leges associationis sensationum et repraesentationum, quatenus istae species vel imagines vivide repraesentantur et secum ferunt *vim impulsivam seu motricem* ex delectatione praeterita repraesentata aut

[1] Frobes, *Psychologia speculativa,* I, Lib. II, cap. 3, pp. 246-248.
[2] *Ibidem,* p. 248.
[3] *Ibidem,* p. 222.

dolore fugiendo vel etiam ex delectatione praesenti aut dolore perceptis, et sic appetitus facile et delectabiliter fertur in aliquid appetendum vel in aliquid fugiendum. Eaedem ergo species sensibiles memorativae prout induunt rationem imaginum motricum, constituunt habitum appetitivum appetitus sensitivi. Et in his duobus sistunt moderni psychologi, non admittunt psychologiam spiritualem.

Qui vero eam admittunt, transferunt proportionaliter ad potentias superiores animae ea quae de inferioribus dixerunt. Et sic *habitus intellectualis* quicumque consistit essentialiter in collectione et conservatione et ordinatione specierum intelligibilium in memoria intellectiva seu in associatione specierum intelligibilium facta secundum communes et proportionales leges associationis idearum, ex qua sequitur naturaliter facilitas et promptitudo et delectatio eas repetendi vel reproducendi vel reapplicandi vel etiam de novo colligendi species supervenientes. Est ergo catalogatio quaedam vel systematizatio idearum et actuum ad idem pertinentium eo fere modo quo fit cum schedulis diversis in investigatione positiva et historica vel cum negotiis in «bureau» advocati, mercatoris, custodum reipublicae, quo fit ut statim quasi in promptu possit recognosci quodcumque vel reproduci cognitio eius.

Et istae imagines intelligibiles prout vim motricem superinduunt ob repraesentationem delectationis vel tristitiae, boni aut mali, sunt *habitus voluntatis,* quae statim nata est sequi ad eas, eo fere modo quo appetitus sensitivus ad imagines sensibiles motrices. Eo vel magis quod iuxta hos auctores, commotiones appetitus sensitivi directe influunt et redundant in appetitum rationalem, ut diximus relative ad quaestionem nonam, articulo secundo.

238. 2) *Alia positio extrema* concedit quidem species sensibiles et intelligibiles requiri ad habitus cognoscitivos inferiores et superiores, sed *negat habitum proprie*

et formaliter dictum consistere in illis; consistere autem essentialiter dicit in habilitate quadam se habente ex parte potentiae ad utendum speciebus illis collectis, conservatis et ordinatis. Habitus ergo omnis est quid essentialiter distinctum a speciebus quibuscumque.

Et *ratio* est, quia habitus operativus est essentialiter dispositio quaedam se habens ex parte potentiae operativae in ordine ad operationem exercendam; species autem tam sensibiles quam intelligibiles se habent ex parte obiecti, et ordo, coordinatio et quaecumque alia conditio specierum est dispositio se tenens essentialiter ex parte obiecti. Ergo habitus operativus non consistit essentialiter in collectione et coördinatione specierum retentarum in memoria, sed in dispositione facilitante potentiam ex parte subiecti ut possit debito modo uti speciebus illis collectis et ordinatis.

Et haec est positio fere communis inter philosophos et theologos peripateticos, quos inter citare liceat Avicennam, Ferrariensem, Bañez, Medinam, Suárez, Vázquez, Ioannem a S. Thoma, Salmanticenses, Toletum, Aversam, alios.

Et quidem quod habitus *appetitivi* non consistant in speciebus videtur eis per se notum, eo quod *appetitus non operatur per species*; quod autem habitus cognoscitivi distinguantur a speciebus tam in hominibus quam in angelis, ratione iam dicta concludunt. Unde Ferrariensis scribit: «De habitu scientifico intellectus nostri dupliciter loqui possumus, scilicet *formaliter et fundamentaliter sive originative.*

Si *fundamentaliter et originative* loquamur, sic est *collectio ipsarum specierum.* Non enim potest intellectus conclusiones aliquas considerare nisi sit in actu per species intelligibiles virtute intellectus agentis a phantasmatibus abstractas.

Sed quia habens huiusmodi species non potest ipsis ordinate uti et scientifice nisi per exercitationem in demonstrationibus ex his speciebus factis, ex quibus in intellectu causatur *qualitas quaedam qua intellectus est habilis ad considerandum conclusiones unius scientiae prompte et delectabiliter, ideo ipsa habilitas est essentiale et formale in habitu scientifico*, nomine habilitatis intelligendo, non habitudinem et relationem dumtaxat, sed *qualitatem per quam intellectus fit habilis proxime ad utendum speciebus intelligibilibus et ad considerandum scientiae conclusiones...*

Similiter possumus dicere in intellectu angelico habitum esse *fundamentaliter* ipsas species; *formaliter* autem esse quamdam habilitatem ad utendum ipsis speciebus, sive sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu, sive sit ipsum lumen naturale intellectus» [1].

Similiter Bañez ait: «*sicut* in humano intellectu reperitur *duplex forma*, per quam constituitur in actu primo, scilicet, species intelligibilis quae se tenet ex parte *obiecti*, per quam obiectum unitur potentiae, et *habitus sive lumen* ex parte *potentiae* ad perficiendum illam in ratione principii effectivi ad iudicandum de his quae obiecto conveniunt, *ita* proportionaliter dicendum est de intellectu angelico, quod constituitur in actu primo et per species intelligibiles et per habitum seu lumen inditum sibi» [2].

b) *Positiones mediae*

239. Positiones mediae possunt reduci ad *tres*:

1) *Prima* est Caietani distinguentis inter habitus naturales *angelorum* et habitus naturales *hominum*; et angelorum quidem habitus intellectuales consistunt in solis speciebus intelligibilibus; hominum vero habitus omnes sunt quid essentialiter distinctum a speciebus intelligibilibus: «Constat in angelis habitum scientiae non esse nisi species intelligibiles» [3]; «in eis non est habitus nec

[1] Ferrariensis, *Contra Gent.*, cap. 56, n. 2.
[2] Bañez, *In I* 58, 1, edit. cit., col. 858. Cf. *In I*, 89, 6, col. 1617.
[3] Caietanus, *In I-II*, 54, 4; 50, 6.

principiorum nec conclusionum superadditus speciebus intelligibilibus»[1]. Habitum intellectualem *in nobis* definit dicens quod est «qualitas determinans intellectum possibilem, non solum ad utendum, sed etiam ad ponendum et ordinandum species in tali ordine; vel etiam quae dat formaliter intellectui facultatem faciendi huiusmodi dispositionem in speciebus et utendi illis prompte, faciliter et delectabiliter»[2].

240. 2) *Alia* positio media distinguit, non quidem inter habitus angelorum et hominum, sed *inter habitus cognoscitivos seu potentiarum cognoscitivarum et habitus appetitivos seu potentiarum appetitivarum*, et dicit quod habitus *intellectuales seu cognoscitivi omnes* consistunt essentialitter *in speciebus intelligibilibus collectis et coordinatis*; habitus vero *appetitivi seu morales* sunt essentialiter quid distinctum a speciebus intelligibilibus et sensibilibus, nempe *habilitas quaedam seu dispositio permanens et firma sequendi et exequendi rectum iudicium et rectum imperium rationis practicae*. Ita, inter thomistas, Capreolus, ut videtur[3], Petrus Bergomensis, auctor Tabulae aureae[4], Paulus Soncinas[5], Arnu[6], et recenter Gardeil, ut videtur[7]; inter auctores Societatis Iesu, Petrus Hurtado, Arriaga, Quirós, Comptom, et, nostris diebus, Donat[8].

241. 3) *Tertia* positio *subdistinguit ipsos habitus intellectuales*, et affirmat habitus intellectuales angelorum et habitus *primorum* principiorum tam speculativorum quam practicorum in nobis, esse *solas species intelligibiles praedicati et subiecti* eorum; *ceteros vero habitus intellectuales nostros esse quid essentialiter distinctum a speciebus intelligibilibus*, et similiter omnes habitus appetitivos seu morales. Secundum hanc ergo positionem, habitus intellectus seu habitus intellectualis immediatus noster, aequiparatur habitibus angelorum, de quibus admittit positionem Caietani; quantum vero ad ceteros asserit habitum consistere essentialiter in habilitate se tenente ex parte potentiae vi cuius haec possit prompte, constanter et delectabiliter exercere proprias operationes circa propria obiecta. Ita videtur tenere alibi Bañez[1], cui consentit Didacus Mas[2], et mihi videtur esse unice vera et respondens menti S. Thomae.

1 Caietanus, *In I-II*, 63, 1.
2 Caietanus, *In I-II*, 54, 4, n. 7.
3 Capreolus, *In I Sent.*, prol., q. 3, concl. 1.
4 Petrus Bergomensis, *Concordantiae*, n. 1099.
5 Paulus Soncinas, *VI Metaphic.*, q. 9, in fine.
6 Arnu, *Metaphysica*, q. 2 praeludialis, art. 2, nn. 44.
7 A. Gardeil, *La structure de l'âme et la experience mystique*, I, lib. 2, a. 2, t. I, p. 67.
8 Donat, *Psychologia*, n. 464, pp. 309-310.

B. *Critica opinionum et resolutio quaestionis*

242. a) *Prima positio extrema, reponens omnes habitus in speciebus collectis in memoria et vivide repraesentatis, non videtur vera*:

243. 1°, quidem, quia habitus *appetitivi* debent esse sicut in proprio et immediato subiecto in potentiis appetitivis, hoc est, in appetitu concupiscibili, et irascibili, et in voluntate. Atqui species sive sensibiles sive intelligibiles non sunt sicut in proprio et immediato subiecto in potentiis appetitivis, sed unice in potentiis apprehensivis. Ergo habitus appetitivi saltem non consistunt in speciebus sensibilibus vel intelligibilibus.

Qui ergo rem ita explicant, eo ipso reducunt habitus appetitivos ad habitus cognoscitivos, et aequivalenter negant potentias appetitivas esse subiectum habitus operativi, cuius contrarium constat ex articulos tertio et quinto quaestionis 50.

Certum est quidem quod appetitus sensitivus natus est sequi formam boni apprehensam a sensibus, et pa-

1 Bañez, *In I*, q. 79, art. 2, dub. 2, edit. cit., col. 1168.
2 Didacus Mas, *In II Post.*, q. 4, conclu. 5. Maguntiae, 1617, p. 472.

riter appetitus rationalis natus est sequi formam boni apprehensam ab intellectu, ut patet ex dictis supra, q. 9, articulo 1; certum est etiam consequenter quod debita ordinatio appetitionum postulat debitam ordinationem apprehensionum seu repraesentationum obiecti boni vel mali, at inde nefas est concludere habitus operativos unice et essentialiter consistere in collectione ordinata specierum vel repraesentationum motivarum vel motricum, *quia appetitus non necessario sequitur talem ordinem quantum ad omnia, sed paulatim debet ipse subiective disponi ut suaviter et dulciter et faciliter sequatur ductum rationis vel facultatis apprehensivae.*

Sequeretur enim ex adversa sententia quod, qui magis ordinate et magis vivide sibi repraesentat bonum virtutis, sit magis virtuosus, qui vero magis ordinate et vivide sibi repraesentaret vitium, esset magis vitiosus, et sic moralistae essent maxime vitiosi aut maxime virtuosi, quod experientia reprobatur.

Certum est quidem quod ad rectam electionem requiritur rectum iudicium ultimum practicum et ad rectum usum requiritur rectum imperium; at non minus certum est quod, in alio genere causae, ad ultimum iudicium practicum rectum requiritur rectitudo appetitus, et ad rectum imperium recta quaedam electio efficax et rectus quidam usus voluntatis applicantis rationem practicam ad imperium categoricum.

244. 2°, deficit ista explicatio ex eo quod *modo univoco intelligit habitus potentiae apprehensivae superioris et inferioris, et similiter habitus potentiae appetitivae superioris et inferioris,* ac si nulla esset differentia appetitivae superioris et inferioris, ac si nulla esset differentia inter facultates organicas et facultates inorganicas, et consequenter inter habitus operativos utriusque generis facultatum.

Verum quidem est habitus cognoscitivos *sensitivos maxime manifestari in memoria,* ut diximus articulo tertio quaestionis 50; certum est etiam memoriam maxime

perfici associatione specierum sensibilium, nam leges culturae memoriae sunt revera leges associationum imaginum et specierum sensibilium; *at inde non sequitur habitus intellectus in cultura memoriae consistere.* Secus *scientia et eruditio essent idem*, et intelligentia sapientis esset emporium quoddam vel archivum, non autem esset fabrica cognitionis. Nec enim, ut experientia constat, qui plus habet memoriae aut specierum est magis sapiens, sed qui melius et perfectius utitur speciebus et memoria, coordinando species iam habitas et applicando eas active ad alias novas inveniendas. Haec autem postulant habilitatem quamdam potentiae intellectivae distinctam a speciebus sensibilibus et intelligibilibus.

Similiter verum est appetitum sensitivum naturaliter sequi repraesentationes cogitativae de bono vel de malo, at *talis sequela non est necessaria et efficax interveniente voluntate*; neque multo minus voluntas determinate sequitur quamcumque repraesentationem rationis. Ut ergo habitus appetitivus detur, oportet dispositionem quamdam superadditam ponere in utroque appetitu.

Unde apparet defectus capitalis huius explicationis. Sumit enim *veluti typum habitus memoriam sensitivam et per resolutionem ad ipsam explicat habitus appetitus sensitivi et habitum intellectus et voluntatis*, cum tamen, ut patet ex dictis articulo tertio quaestionis 50, ista dispositio memoriae non est proprie et perfecte habitus operativus, sed mera dispositio, neque dispositio appetitus sensitivi est habitus virtutis aut vitii per participationem memoriae sensitivae, *sed per participationem rationis et voluntatis*, in quibus primo et per se invenitur habitus, ut patet ex dictis ibidem. Et ex hac methodo mere empirica et descriptiva, quae non tangit nisi materiale elementum habitus, ut profunde observat S. Thomas[1], quia haec tantummodo subiicitur registrationi instrumentorum materialium, oritur resolutio mere ma-

[1] S. Thomas, I-II, 67, 1-2.

terialis et empirica et partialis et incompleta. E contra, vera methodus postulat ut dispositiones istae resolvantur formaliter in categoriam qualitatis et in elementa spiritus.

Dicamus ergo quod quidquid ista theoria affirmat veluti experimentaliter comprobatum, verum est, et nos concedimus libenter; et sic affirmamus quod habitus vel dispositiones sensuum internorum maxime apparent in memoria et cogitativa et imaginativa, quarum imaginatio reproducit imagines, quas memoria conservat et quas cogitativa quodammodo ordinat et applicat, et ex his natus est sequi motus appetitus sensitivi concupiscibilis et irascibilis. Similiter, admittimus necessitatem habendi plures species sensibiles in parte cognoscitiva inferiori et plures species intelligibiles in intellectu possibili rite conservatas et coordinatas ut possit dari actus sciendi promptus, facilis, delectabilis. Concedimus etiam voluntatem natam esse sequi repraesentationem boni aut mali prout habentur in intellectu. At vehementer negamus haec sola explicare habitum operativum in his potentiis. Nam, si non detur nisi mera collectio specierum sensibilium in sensibus internis, non potest dari habitus proprie dictus in appetitu sensitivo, quia repercussio istarum repraesentationum in motibus passionalibus, est mera natura, non ratio, ut videmus in dormientibus, et in amentibus et in brutis animalibus. Quis autem dicat bruta animalia aut perpetuo amentes habere virtutes aut vitia acquisita proprie dicta?

Oportet ergo, ad hoc quod in appetitu sensitivo ponatur virtus aut vitium seu habitus operativus, quod participet imperabilitatem activam rationis et voluntatis, non quidem per modum motus transeuntis, sed per modum formae aut dispositionis stabilis et fixae et permanentis. Non igitur impressio vel sigillatio permanens specierum mere sensibilium est habitus operativus in appetitu sensitivo, sed impressio vel sigillatio firma et stabilis rationis practicae et voluntatis recte eligentis. Unde S. Thomas profunde et vere dixit quod «virtus

(=habitus) appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio sive forma sigillata et impressa in vi appetitiva *a ratione*» [1], quae non est per modum speciei sensibilis nec intelligibilis —nam hae species sunt per modum *cognoscibilis*, quod ad appetitum non pertinet—, sed per modum *inclinationis vel pronitatis vel tendentiae vel quasi instinctus*, sicut respondet naturae appetitus. Semper enim verum est quod habitus dicitur per se primo in ordine ad naturam subiecti immediati in quo est, et ideo sicut habitus cognoscitivus debet esse per modum cognoscitivi, ita et habitus appetitivus debet esse per modum appetitivi vel tendentiae vel inclinationis.

Et alibi S. Doctor ait quod «virtus (=habitus) quae est in irascibili et concupiscibili nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem» [2].

Attamen verum est quod ratio practica non movet appetitum sensitivum nisi iudicia omnino concreta et singularia ei proponat, quod perficit ratio adhibens sensus internos cum imaginibus motricibus respondentibus directioni rationis et voluntatis.

Quantum vero ad habitus *ipsius voluntatis* requiritur quidem series vel collectio specierum intelligibilium ordinatarum, quia voluntas est essentialiter appetitus elicitus sequens formam apprehensam a ratione; at non sufficit quaecumque species neque quicumque ordo earum, eo quod species pure universales et speculativae non movent; sed omnino necesse est quod sint species practicae, plus minusve particulares. Sed proprium est habitus tam rationis practicae, hoc est, prudentiae vel imprudentiae, quam appetitus rationalis et sensitivi, quod sint simul in duabus vel pluribus potentiis diversimode vel inaequaliter, secundum modum proprium cuiuscumque, ita ut in diverso genere causae mutuo se influant et compleant. Et sic ordo rationis prudentialis exigit veluti dis-

[1] *De Virtutibus in communi*, q. 1, a. 9.
[2] I-II, 56, 4.

positionem rectitudinem appetitus, quae tamen exigit rectitudinem rationis practicae veluti formam, ut fuse explicatum est in quaestionibus de actibus humanis et in tractatu de prudentia iterum apparebit.

Dicamus ergo istam explicationem continere quaedam fragmenta veritatis, imo et quantum ad enumerationem et descriptionem elementorum pure materialium et secundariorum superare explicationem traditionalem in meliori informatione psychologica; sed, ut hypothesis integralis, est falsa, partialis, mutila, mechanica et non sat vitalis et humana.

245. Denique, 3°, *habitus cognoscitivus* non consistit in solis speciebus sensibilibus et intelligibilibus collectis et ordinatis et conservatis in memoria, quia ultra species conservatas in memoria sensitiva, oportet habere agilitatem quamdam eis utendi easque combinandi et applicandi ad alia cognoscenda, quia scientia non est solum conservativa, *sed et inventiva*: et simili modo dicendum est de speciebus intelligibilibus. Nec enim series specierum istarum sunt fixae et determinatae et eiusdem directionis, sed oportet infinitis modis combinare et comparare, quod nequit fieri sola memoria —nam memoria solum potest conservare ordinem iam factum, sed impotens est ad ordinem novum inducendum ex se sola—, sed debet poni habilitas quaedam et agilitas mentis quibus conclusiones novae et novae semper inferri queant. Sed hoc melius patebit postea.

246. b) *Alia positio extrema quae, ut dixi, solet communiter defendi a philosophis scholasticis omnium scholarum, verior est et profundior, non tamen quoad omnes sui partes seu in tota sua integritate.*

247. Verum quidem dicit si loquamur de habitibus appetitivis, qui evidenter sunt quid essentialiter distinctum a speciebus sensibilibus et intelligibilibus; etiam verum dicit si loquamur de habitibus scientiarum et prudentiae et artis et sapientiae, ut videtur, quia ista

omnia sunt effectus proprius demonstrationis; demonstratio autem, cum sit syllogismus apodicticus, spectat ad tertiam operationem mentis seu intellectus possibilis, et est usus activus specierum intelligibilium active coordinatarum per modum termini maioris, minoris et medii, quae omnia sunt quid realiter et essentialiter distinctum ab ipsis speciebus, et postulant dispositionem quamdam habitualem ut rite fiant in ipso intellectu possibili, praeter nudam potentiam iudicandi et discurrendi.

248. Sed quantum ad habitus angelorum et etiam quantum ad habitum primorum omnino principiorum in nobis, merito dubitari potest. Nam potentia naturaliter determinata ad rectam ordinationem et rectum usum specierum intelligibilium, non indiget aliquo habitu vel dispositione superaddita ut eis bene utatur. Atqui intellectus angelicus est potentia naturaliter determinata ad rectum usum specierum intelligibilium, quia intellectus angelicus est naturaliter infallibilis et non potest naturaliter errare, ut dictum est ad articulum 6 quaestionis 50, et ideo non eget habitu superaddito ut semper ac recte et bene se habeat.

Similiter, intellectus noster possibilis relate ad prima omnino principia rationis, est naturaliter rectus et infallibilis et nequit falli, etiam per accidens. Species enim primorum terminorum non possunt aliter coordinari nec intellectus possibilis potest eis aliter uti. Deest ergo ei secunda et tertia conditio requisita ad hoc ut aliqua potentia indigeat habitu operativo, ideoque sit subiectum eius, et solum manet prima conditio quae impletur solis speciebus intelligibilibus. Unde habitus primorum omnino principiorum in nobis, quantum est ex parte potentiae perceptivae et iudicativae, videtur omnino aequiparandus habitibus angelorum, qui sunt habitus quidam sui generis, nempe solae species intelligibiles.

Quod *exinde etiam patet* quia, salva necessitate specierum intellibilium —quae est conditio naturalis intellectus nostri et aliquo modo angelici—, quantum est ex

parte subiecti seu potentiae, ita se habet intellectus ut intellectus ad ista prima intelligibilia, sicut voluntas ut natura ad bonum in communi seu ad beatitudinem, et propter hoc intellectus ut intellectus est intellectus ut natura. Atqui voluntas ut natura non indiget habitu ad bonum in communi neque est subiectum eius. Ergo neque intellectus ut intellectus ex parte subiecti indiget dispositione aliqua superaddita vel habitu disponente.

Sed de hoc articulo primo quaestionis sequentis uberior redibit sermo. Debet ergo dici quod in angelis et in homine respectu primorum omnino principiorum est *plus quam merus habitus*, nempe est natura ipsa et principia habitualia cognitionis, hoc est, species, quae habitualiter remanent in eis.

248. c) *Et ex hoc apparet quid dicendum de prima opinione quasi media*, quae est opinio Caietani. Nam quatenus exceptionem ponit pro angelis, verum dicit; quatenus vero eam non extendit, licet aliquo diverso modo, ad homines respectu primorum omnino principiorum intellectus, deficere videtur, et, ut patebit articulo primo quaestionis sequentis, minus logice procedit.

Ceterum, quantum ad ipsos angelos, Ferrariensis non omnino opponitur, nam scribit: «Similiter possumus dicere in intellectu angelico habitum esse fundamentaliter ipsas species, formaliter autem esse quamdam habilitatem ad utendum ipsis speciebus, *sive* sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu, *sive* sit ipsum lumen naturale intellectus» [1].

249. d) *Secunda* vero *opinio quasi media* nullam habet difficultatem quantum ad habitus appetitivos seu morales, neque etiam quantum ad habitus angelorum et quantum ad habitum primorum omnino principiorum in nobis; sed defficultatem habet quantum ad habitus cognoscitivos mediatos sive speculativos sive practicos in

[1] Ferrariensis, *In I Contra Gent.*, cap. 56, n. 2.

nobis, nam videtur quod isti habitus sunt essentialiter quid distinctum a collectione specierum intelligibilium. Relate enim ad ista intelligibilia mediata intellectus noster possibilis non est naturaliter determinatus et infallibilis, sed illa intelligibilia vel species eorum diversimode possunt disponi et ordinari; et ex parte potentiae, intellectus diversimode potest ea ordinare et eis ordinatis uti, *ita quidem ut, saltem per accidens, errare possit.* Requiritur ergo aliqua dispositio non solum ex parte specierum illarum, sed etiam et praecipue ex parte ipsius intellectus possibilis discurrentis ut bene syllogizet et recte iudicet et concludat.

250. Et hoc est quod praecisse docet *tertia opinio quasi media.*

De ipso S. Thoma potest esse dubium ad quam ex his duabus opinionibus quasi mediis pertineat; nam, apparenter saltem, diverso modo loquitur in diversis locis. Unde oportet videre verba eius in diversis operibus, iuxta ordinem chronologicum.

§ III

EXCURSUS DE MENTE S. THOMAE CIRCA NATURAM HABITUS OPERATIVI

251. a) *In Sententiis* (circa 1254-1256). In *I Sent.*, dist. 3, q. 5, ad 1, dicit: «Ad *esse* habitus *intellectivi duo* concurrunt scilicet *species* intelligibilis et *lumen* intellectus *agentis*, quod facit eam intelligibilem in actu; unde si aliqua *species* esset quae in se haberet *lumen*, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus».

Alibi autem dicit: «Nulla potentia *passiva* potest in actum exire nisi completa per *formam* activi per quam fit in actu, quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu.

Impressiones autem activorum possunt esse *in passivis dupliciter*: uno modo per modum *passionis*, cum scilicet potentia passiva est *in transmutari*; alio modo, per

modum *qualitatis et formae*, quando impressio activi iam facta est *connaturalis* ipsi passivo, sicut etiam Philosophus in Praedicamentis distinguit *passionem et patibilem qualitatem*.

Sensus autem potentia passiva est, quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae; non enim potest esse aliquod quod actu habeat omnes colores, et sic patiendo a coloribus, fit in actu et eis assimilatur et cognoscit eos.

Similiter etiam *intellectus* est cognoscitivus omnium entium, quia ens et verum convertuntur, quod est obiectum intellectus.

Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum; hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens, ut dicit Dionysius; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva. Unde *nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt nisi per sua activa perficiantur vel moveantur.*

Sed quia *sensus* non sentit nisi ad *praesentiam* sensibilis, ideo ad eius operationem *perfectam* sufficit *impressio* sui activi *per modum passionis tantum.*

In *intellectu* autem requiritur ad eius *perfectionem* quod *impressio* sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam *per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae et hanc formam habitum* dicimus.

Et quia quod est *naturale, firmiter* manet, et *in promptu* est homini uti sua naturali virtute, et est eidem *delectabile*, quia est naturae conveniens, ideo *habitus* est difficile mobilis, sicut scientia, et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem.

Sicut autem *in sensu* visus est duplex activum: unum quasi primum agens et movens, *ut lux*; aliud quasi movens motum, sicut *color* factus visibilis actu per lucem; *ita in intellectu* est quasi primum agens *lumen intellectus agentis*; et quasi movens motum *species* per ipsum facta actu intelligibilis; *et ideo habitus intellectivae partis con-*

ficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur» [1].

Constat autem quod lumen istud intellectus agentis *non est aliud a potentia ipsa quae dicitur intellectus agens*, quia non est emanatio aliqua ab intellectu agente, sicut lux est emanatio solis, sed est ipsa vis abstractiva intellectus agentis. Et propter hoc in angelis, eo ipso quod non habent intellectum agentem, negat elementum istud pro cognitione naturali et solum admittit species intelligibiles innatas vel concreatas [2].

Et clarius adhuc hoc constat ex responsione ad 2, ubi ait: «anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia *per unam naturam luminis quam actu habet*, sine hoc quod aliquid aliud ab alio accipiat, et ideo *potentia* quae haec *efficit*, est simpliciter *activa*, et dicitur *intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante*. Sed cum essentia animae sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum; unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliud recipit, et ideo potentia, quae perficitur, quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur *possibilis intellectus, qui operatur aliquo habitu mediante*», idest mediante specie intelligibili. Sensus ergo horum textuum clarus est.

Et eodem modo intelligenda sunt haec alia verba: «Habitus scientiae *ex duobus* constat, ut dictum est, scilicet, *ex lumine* intellectuali et *ex similitudine* rei cognitae» [3]. «Habitus scientiae *non tantum consistit in speciebus, sed etiam in lumine*, ut dictum est» [4].

Prout ergo habitus sumitur stricte, nempe ut quid realiter et essentialiter distinctum a potentia habituali, ex his locis constat nihil aliud dicere quam species intelligibiles, quae sunt formae per modum qualitatis stabilis

---

[1] S. Thomas, *III Sent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, qla. 2.
[2] *Ibidem*, ad 1.
[3] *Ibidem*, qla. 3.
[4] *Ibidem*, ad 2.

et permanentis, et non solum per modum motus seu passionis transeuntis, ut species sensibiles. Unde expresse dixit quod «hanc formam (=speciem intelligibilem) *habitum* dicimus» [1], et quod intellectus possibilis intelligit habitu mediante, hoc est, mediante specie intelligibili, quae essentialiter est id *quo* intelligit; non autem intelligit mediante intellectu agente, qui potius est id *sub quo*, hoc est, sub cuius illuminatione intellectus possibilis intelligit [2].

Item, alibi ait expresse: «Scientia, quae est habitus, *nihil aliud* videtur esse quam generatio (=aggregatio, collectio?) *specierum intelligibilium*» [3].

Et alio in loco scribit: «*In scientia*, quam *modo* habemus, est *tria* considerare, scilicet, habitum, actum et modum agendi.

Modus autem agendi est ut intelligat *cum phantasmate*, quia in statu viae verum est quod dicit Philosophus in III De anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligeret anima, non solum quantum ad acquirendam scientiam, sed etiam quoad considerationem eorum quae quis iam scit, quia phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum.

Actus autem scientiae proprius est ut *cognoscat conclusiones*, resolvendo eas ad principia prima per se nota.

Habitus autem est quaedam *qualitas hominem habilitans ad hunc actum*... Habitus nihil est aliud quam *habilitas ad actum*» [4]. Ut autem patet ex textibus paulo supra citatis, habilitatur intellectus possibilis ad intelligendum per species intelligibiles. «Non enim phantasma est obiectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia, non in actu, sed *species* intellecta est per se obiectum eius» [5].

---

[1] *Ibidem*, qla. 2.
[2] *Ibidem*, qla. 3 ad 1.
[3] *III Sent*. dist, 23, q. 1, art. 1, obi. 5, quam in hac parte concedit, cum ei non respondeat.
[4] *III Sent*., dist. 31, q. 2, art. 4.
[5] *Ibidem*, ad 5.

Denique, referens opinionem Avicennae, iuxta quem species non manent in intellectu postquam actu consideraverit per modum formae, sed solum per modum passionis transeuntis, ut sunt species sensibiles in sensibus, maneret autem solum habilitas quaedam ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab Intellectu agente separato, concedit in eo manere habilitatem quamdam, sed insuper species etiam intelligibiles; et quidem habilitas illa maior esset ad hoc ut melius *pateretur* ab intellectu agente separato.

«Et ideo —inquit— ponendum secundum alios videtur quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam maior habilitas ad *recipiendum* ab Intellectu agente, et quod *utrumque* remanebit in anima separata et *utroque* uti poterit in intelligendo, alio tamen modo eis utitur cum est corpori coniuncta» [1].

Patet autem quod nihil novi hic docetur, quia *receptivitas* intellectus possibilis ab intellectu agente est ipsamet natura intellectus possibilis prout naturaliter est potentia passiva. Quatenus vero comparatur ad intellectum agentem separatum, qui secundum nos est Deus ipse, melius ex speciebus prius acceptis et intellectis disponitur ad novam illuminationem recipiendam, ut notat in responsione ad 3.

252. b) *In Quaestionibus disputatis De Veritate* (c. 1256-1259). In q. 10, art. 2, refert de novo opinionem Avicennae, de non permanentia specierum intelligibilium post actualem considerationem mentis, et eam respuit. Postea vero addit: «Et ideo alii dicunt quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et *harum ordinatio est habitus scientiae*, et quod haec vis qua mens nostra *retinere* potest

---

[1] *IV Sent*., dist. 50, q. 1, a. 2. Vide ibidem ad 2 et principaliter ad 3..

species intelligibiles post actualem considerationem, *memoria* dicitur».

Et retinere eas hoc modo, ita ut in promptu sit eis uti considerando, dicitur cognitio *habitualis* seu habitus scientiae. «In intellectu differt *actu* apprehendere et *retinere*, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum; nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis *perfecte* fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est *imperfecte* in actu eius, quodammodo *medio*, inter puram potentiam et purum actum, et hoc est *habitualiter* cognoscere, et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem» (Ib. ad 4).

«Habitus, in quantum huiusmodi, non est causa cognitionis ut *quod* est cognitum, sed ut *quo* aliquid est cognitum» [1].

«Habitus mentis sunt ei maxime proportionales sicut forma proportionatur ad subiectum et perfectio ad perfectibile, non autem sicut obiectum ad potentiam» [2].

Postea in quaestione 20, art. 2, distinguit species sensibiles et species intelligibiles sicut fecerat in III Sent., dist. 14, quatenus species sensibiles recipiuntur per modum motus vel passionis, dum species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili per modum formae permanentis, hoc est, per modum habitus, et concludit quod habitus scientiae est «*collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum*». Et in argumento primo sed contra dixerat quod «habitus in intellectu *non* videtur *aliud* esse quam *species* intelligibilium in ipso».

Denique ait: «*indiget* habitu intellectus, *eo quod* intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei *per speciem* intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles super-

[1] *De Verit.*, 10, 9 ad 3.
[2] *Ibidem*, ad 9.

raddi quibus in actum exeat intellectus; *specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit»* [1].

253. c) *In Summa Contra Gentiles* (circa 1258-1260) scribit: «Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit; nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens (=opinio Avicennae, quam non admittit S. Thomas), vel est *ordinata aggregatio* ipsarum specierum *exsistentium in intellectu*, non secundum completum actum, sed *medio modo* inter potentiam et actum» [2], idest *in habitu*.

Reprobat autem opinionem Avicennae in II Contra Gentiles, capite 74, eiusque argumenta solvit dicens quod «intellectus possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu; cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet *medio modo* inter potentiam et actum», hoc est, modo habituali, quod est habere scientiam-habitum seu habitualiter.

254. d) *In Quaestionibus disputatis De Potentia* (circa 1259-1263) ait: «Cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere quod scientia, quae importat *ordinationem* specierum intelligibilium *seu* facultatem et habilitatem quamdam ipsius intellectus ad *utendum* huiusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus qui est huiusmodi specierum subiectum; sed *modus* quo actu *utitur* huiusmodi speciebus in statu praesentis vitae, qui est per conversionem ad phantasmata, quae sunt in viribus sensitivis, non remanebit» [3].

Notandus est progressus in hac habilitate de qua loquitur Avicenna respectu eorum quae dicebat in IV Sent.: ibi enim ad *recipiendum* (passive) species ab intelligentia

[1] *De Verit.* 24, 4 ad 9. Isti textus contra Avicennam videntur intelligi de scientia large dicta pro quacumque cognitione intellectuali, sive mediata sive immediata.
[2] *I Contra Gent.*, cap. 56.
[3] *De Pot.*, 4, 2 ad 20.

separata; hic autem ad *utendum* active speciebus acquisitis lumine intellectus agentis coniuncti et conservatis post mortem in intellectu possibili.

255. e) In *Quodlibeto XII*, articulo 12 (circa 1264-1268), quaerens utrum habitus scientiae acquisitae remaneat post vitam, respondet affirmative, quia ibi remanebunt species intelligibiles, et hoc ideo quia species intelligibiles recipiuntur in anima non per modum motus, vel passionis tantum dum actu intelligit, sed per modum formae permanentis seu habitualis, et ideo cessante actu considerationis, adhuc habitu remanent. Unde habitus scientiae acquisitae, quantum ad essentiam, manet, licet non manebit quoad modum, qui est per conversionem ad phantasmata.

Et *In I Cor.* cap. 13, lectio 3, edit. Marietti, p. 267 (circa 1259-1265), idem docet: «Sic ergo —concludit— remanet scientia in anima post corporis mortem *quantum ad species intelligibiles*, non autem quantum ad inspectionem phanastasmatum, quibus anima separata non indigebit, habens esse et operationem absque corporis communione».

Similiter *In III de Anima*, lect. 8, nn. 701-793 (circa 1266): «Cum enim intellectus *actu* intelligit, species intelligibiles sunt in eo secundum *actum* perfectum; cum autem habet *habitum* scientiae, sunt *species* in ipso intellectu *medio modo* inter potentiam puram et actum purum», hoc est, in habitu.

Et *In De memoria et reminiscentia*, lect. 2, nn. 315-316, ubi distinguit triplicem quasi statum specierum intelligibilium in intellectu possibili nostro, «vel secundum *potentiam puram*, sicut invenire vel addiscere; vel secundum *actum purum*, sicut quando actu intelligit; vel medio modo inter potentiam et actum, quod est esse *in habitu*», et videtur quod sint tunc ipse habitus scientiae[1].

[1] Cf. etiam *De Anima*, art. 15 ad 17.

256. f) In *I P.* q. 79 (circa 1267-1268), similiter scribit: «Species intelligibilis aliquando est in intellectu *in potentia tantum*, et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem *secundum ultimam completionem actus*, et tunc intelligit actu; aliquando *medio modo* se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus *in habitu*, et secundum hunc modum intellectus *conservat* species etiam quando actu non intelligit»[1]. Et speciebus sic conservatis convenit definitio habitus qua dicitur esse quo quis utitur cum voluerit, nam ait: «*ex hoc* ergo quod *recipit* species intelligibium, habet quod *possit operari cum voluerit*, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere, *eo* scilicet *modo* quo sciens *in habitu* est in potentia ad considerationem in actu» (Ibidem, corp.). Et postea: «Intelligentia (=actus intelligendi) oritur ex memoria (=ex speciebus conservatis in memoria intellectiva) sicut actus ex habitu» (Ibidem, art. 7 ad 3); nam, ut dicebat ad 1, «memoriam accipit (Augustinus) pro *habituali* animae retentione, intelligentiam autem *pro actu* intellectus».

Nec videtur aliud docere in *I-II* (circa 1269-1270). Nam in q. 50, art. 5, obi. 1, ait: «*Habitus* enim qui est in intellectu sunt *species intelligibiles* quibus intelligit actu», neque tali maiori contradicit, quin potius eam admittere videtur.

Et in art. 6 expresse concedit quod noster intellectus «ad *omnia* intelligenda indiget *aliquo habitu*», quia ad omnia intelligenda indiget aliqua specie intelligibili, cum de se sit in pura potentia. Et de intellectu angeli, in quantum aliquo modo est in potentia, «indiget perfici *habitualiter per* aliquas *species* intelligibiles ad operationem propriam». Praepositio autem *per* addita verbo «perfici» indicat causam formalem vel essentiam. Et idem repetit in responsione ad 2. Unde clare patet in toto articulo 6

[1] I, 79, 6 ad 3.

sumi nomen habitus ut synonimum cum nomine speciei intelligibilis. Infra autem, in quaestione 67, art. 2, distinguit in virtutibus intellectualibus, ergo in habitibus cognoscitivis, duplex elementum, nempe unum quasi materiale, et hoc sunt phantasmata; aliud formale et sunt species ipsae intelligibiles. Et quia istae manent post hanc vitam, in anima separata, ideo docet quod virtutes intellectuales seu *habitus* manent quantum ad id quod est *formale* seu *essentiale* in ipsis, licet non meneant quantum ad id quod est materiale et quodammodo accidentale.

Et quod haec sit recta et litteralis interpretatio verborum S. Thomae apparet ex hoc quod infra, q. 68, art. 6, loquendo de donis, distinguit dona «quantum ad *essentiam*» et «quantum ad materiam», quae distinctio eadem est cum illa quam ponit in hac q. 67, art. 1-2 pro virtutibus moralibus et intellectualibus inter id quod est formale et id quod est quasi materiale; formale ergo hic idem est ac essentia vel essentiale; sed formale sunt ipsae species intelligibiles, ut hic dicit; ergo et essentia vel essentiale habitus cognoscitivi sunt species intelligibiles habitualiter retentae. Propter quod in *De virtutibus cardinalibus* (circa 1270-1272), affirmat quod «etiam scientia *non destruetur secundum habitum* sed habebit alium actum» [1]. E contra fides et spes et quoad actum et quoad habitum evacuabuntur [2].

Neque contrarium docet in q. 54, art. 4, quia ibi admittit habitum scientiae respicere plura, non tamen ut plura, sed ut unum, hoc est, ut ordinata ad unum vel in ordine ad unum principale; hoc autem idem est ac dicere quod habitus scientiae est *ordinata* aggregatio specierum vel quod sit ordo aut ordinatio earum; non ergo species intelligibiles disparatae et ut plures, sed ordinatae et ut unum quid.

Denique in *Quodlibeto III*, art. 21 (circa 1270-1272),

[1] *De Virt. Cardinalibus*, art. 4 ad 11.
[2] I-II, 67, 3-5.

idem repetit quantum ad cognitionem animae separatae, per conservationem specierum seu habituum intellectualium quos acquisierat in hac vita.

257. *Ex hac serie textuum S. Thomae apparent sequentia:*

Primo: quod circa naturam scientiae vel generaliter habitus intellectivi erat duplex sententia: una, Avicennae, dicentis hunc habitum esse quid essentialiter distinctum a speciebus intelligibilibus, non tamen residentis in ipso intellectu, sed in viribus apprehensivis interioribus; unde dicit expresse «quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitas quaedam animae nostrae ad hoc quod *recipiat* illuminationem Intelligentiae Agentis (separatae) et species intelligibiles ab ea in se affluentes» [1]; alia vero opinio erat illa quae ponit habitum intellectus in ipsis speciebus intelligibilibus, quae sunt in ipso intellectu possibili sicut in subiecto.

Et constat quod S. Thomas numquam admissit opinionem Avicennae quin potius saepe eam impugnavit. Quatenus ergo constituere habitum intellectualem in speciebus intelligibilibus importat negationem opinionis Avicennae, certo S. Doctor tenet habitum istum consistere in speciebus intelligibilibus.

Secundo: *In I et III Sententiarum* ponit expresse quod duo concurrunt ad habitum intellectivum in nobis, nempe: a) species intelligibiles residentes in intellectu possibili, et b) lumen aliquod intellectuale se tenens ex parte subiecti intelligentis, et non solum ex parte Intellectus Agentis separati exterius illuminantis: attamen, hoc lumen intellectuale identificat cum intellectu agente nostro, qui est potentia quaedam. Unde, si proprie loquamur de habitu prout dicit quid realiter et essentialiter distinctum a potentia naturali, habitus iste nihil aliud est quam species intelligibiles, habitualiter conservatae in intellectu possibili; et ideo expresse affirmat

[1] *De Verit.* 12, 1.

istas species esse habitus, etiam in locis ubi utrumque elementum requirebat[1]; aliquando vero de hoc solo elemento specierum loquitur[2]. Et ex hoc elemento iustificat definitionem habitus intellectivi, qui est qualitas hominem intelligentem seu intellectum habilitans ad intelligendum[3], nam species intelligibilis foecundat intellectum possibilem ut parturiat actum intelligendi. Unde fit quod habilitas intellectus ad intelligendum, quae evidenter ad rationem habitus intellectivi requiritur, et species intelligibilis, non sunt duae res oppositae aut disparatae, sed una et eadem: ipsa enim species intelligibilis est quae habilitat formaliter intellectum ad actum intelligendi. Et sic nulla apparet necessitas admittendi positionem Avicennae.

Tertio: *In Quarto tamen Sententiarum* fit adhuc aliqua concessio. In statu quidem unionis animae ad corpus, non est ponenda habilitas quaedam in intellectu possibili ad recipiendam illuminationem ab intellectu agente separato, quia recipit naturaliter illuminationem ab intellectu agente coniuncto, neque proprie concedendum est sensus interiores suscipere illuminationem ab intellectu separato, ut putabat Avicenna, neque ab intellectu coniuncto; unde pro statu vitae praesentis, theoria Avicennae sustineri non potest; sed pro statu separationis seu animae separatae in altera vita, aliquid veritatis habet, quia tunc recipit illuminationem ab Intelligentia separata Prima, quae Deus est; insuper conservabit species intelligibiles quas in vita praesenti acquisivit virtute intellectus agentis; et quanto plures et melius conservabit, tanto habilior fiet ad recipiendam illuminationem a Deo; et sic, ultra species intelligibiles, in anima separata potest et debet poni quaedam habilitas distincta ad recipiendas novas species et novas illuminationes a Deo ipso, prout est Auctor naturae. Unde possumus dicere quod habitus intellectualis animae separatae coalescit ex duobus, nempe: a) ex speciebus intelligibilibus hic acquisitis et ibi conservatis, quibus addendae sunt species ibi infundendae a Deo; et b) ex habilitate superaddita intellectui ex illuminationibus praecedentibus et ex speciebus retentis, ut melius *recipiat* a Deo novas species et novas illuminationes. Non ergo ista habilitas erit activa seu ad agendum, sed *mere passiva* seu ad recipiendum. Quod et alio modo et alia ratione admittit aliqualiter in Prophetis[1].

[1] *III Sent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, qla. 2.
[2] *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, obi. 5.
[3] *III Sent.*, dist. 31, q. 2, art. 4.

Quarto: In *De Veritate* quandam *novam determinationem* addit. Non enim dicit quod species intelligibiles quomodocumque sumptae sunt habitus intellectuales, sed exigit *tria*: a) quod sint *plures* et quidem *collectae* seu adunatae[2]; b) quod sint *retentae in statu habituali* in intellectu possibili seu in memoria intellectiva[3]; c) quod sint *ordinatae*, non solum inter se, sed et ad cognocendum, idest ad actum secundum cognoscendi[4]. Species ergo intelligibiles collectae et retentae in statu habituali in intellectu possibili et ordinatae ad actum cognoscendi vel sciendi, sunt essentialiter habitus intellectivus seu scientiae large sumptae.

Et has tres conditiones clarissime proponit in I Contra Gent., nempe: a) *aggregationem* specierum intelligibilium; b) exsistentiam seu *retentionem* in intellectu possibili *modo habituali*, hoc est, non secundum actum completum, sed *medio modo* inter potentiam et actum; c) et quidem *ordinatam*. Et hanc positionem approbat, quia alia, de qua meminit, est positio Avicennae, quam postea reprobat in II Contra Gent., cap. 74. Insuper docet expresse quod «ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis et ad eosdem actus potentes sumus

[1] *De Verit.*, 12, 1c fine et ad 2: et potius dicitur habilitas quam habitus.
[2] *De Verit.*, 20, 2.
[3] *De Verit.*, 10, 2 ad 4, et art. 9 ad 3.
[4] *De Verit.* 10, 2; 20, 2, arg. sed contra et fine art.; 24, 4 ad 9.

secundum habitum scientiae»[1]; at vero species intelligibilis non fit ab actu intellectus possibilis, sed ab actu intellectus agentis.

Quinto: In *De Potentia novam adhuc determinationem affert*. Nam *ordinationem* illam explicat per habilitatem ipsius intellectus possibilis ad *utendum* active speciebus collectis et habitualiter conservatis in ipso; et haec habilitas non solum adest in altera vita, sed *etiam in praesenti*, quia dicit quod *remanet* post mortem; non autem *remaneret*, si prius in hac vita non adfuisset. Nec amplius meminit de habilitate passiva ad recipiendas illuminationes a Prima Intelligentia, de qua loquebatur in IV Sent.; et merito, quia habitus operativus est essentialiter habilitas activa seu ad agendum, non autem habilitas mere passiva seu ad recipiendum, quia haec potius pertinet ad dispositionem ad habitum entitativum.

Ordinatio ergo ista specierum de qua toties loquitur, intelligenda est active, nempe ordinatio specierum ad actum intelligendi et iudicandi, qui est usus specierum activus.

Obiective ergo habitus scientiae est ipsa ordinatio specierum intelligibilium; *subiective* autem est habilitas *faciendi* hanc ordinationem et *utendi* ea ad intelligendum, iudicandum et concludendum.

At de hoc postea dicemus uberius.

Sexto: In *Quodlibetis* autem et in *De Anima* et *De memoria et Reminiscentia* et in *I P. Summae Theologicae* et infra in quaestione 76 istius *I-II*, insistit maxime in ipsis speciebus intelligibilitus, tum quia pugnat contra Avicennam qui has species negabat, tum quia anima separata videtur habere modum angelicum cognoscendi, et ideo ex parte subiecti minus indiget habilitate superaddita, vel saltem non adeo clare constat remanere, licet ex De Potentia sciamus eam remanere ultra species. Et revera talem habilitatem admittit ultra species in ipso intellectu possibili, ut statim dicam.

[1] *II Contra Gent.*, cap. 73, arg. 13.

Septimo: Denique *in hoc tractatu de habitibus* haec tria elementa iam dicta ex De Veritate et Contra Gent. manifeste conservat, nempe: a) plures species *collectas*[1]; b) *in statu habituali conservatas seu retentas*[2]; et c) *ordinatas*, nam ait: «conclusiones et demonstrationes unius scientiae *ordinatae* sunt, et una derivatur ex alia»[3]. Sed addit quartum, nempe *habilitatem* ex parte ipsius intellectus ad ordinandum et utendum speciebus: «Quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III De Anima, oportet quod *habitus* scientiae hic *acquisitae* partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partin in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam habitus sunt similes actibus ex quibus *acquiruntur*, ut dicitur in II Ethicorum. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia *acquiritur* sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus, et *ipsi intellectui possibili* acquiritur *facultas* (=habilitas) quaedam ad *considerandum per species susceptas, et in praedictis inferioribus viribus* acquiritur quaedam *habilitas* ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut *actus* intellectus *principaliter* quidem et *formaliter* est *in ipso intellectu*, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, *idem* etiam dicendum est *de habitu*»[4].

258. Ut ex hucusque dictis apparet, *tota difficultas est in sane intelligenda et explicanda ista «ordinatione» specierum*, quae in formulis S. Thomae, ut vidimus, ponitur *in recto* seu maxime formaliter, nempe plus quam species ipsae, quae potius ponuntur *in obliquo* ideoque magis materialiter. Nam in definitionibus vel descriptio-

[1] I-II, 50, 5, obi. 1; 52, 2.
[2] I-II, 53, 1.
[3] I-II, 54, 4 ad 3.
[4] I, 89, 5. Cf. Bañez, *h. l.*, ed. cit., col. 1617, qui hoc expresse adnotat.

nibus, id quod ponitur in recto, ponitur ut formale; quod vero ponitur in obliquo, ponitur ut materiale[1]. Et manifeste, ad habitum et ad actum scientiae requiritur maxime *ordo*, specierum intelligibilium. Nam scientia in genere definitur: habitus conclusionum, conclusio autem est proprius effectus syllogismi apodictici, et ideo scientia est habitus demonstrandi vel syllogizandi apodictice.

Ad syllogismum autem essentialiter requiruntur tres termini, hoc est, maior, medium et minor, qui repraesentant totidem species, nempe speciem subiecti et speciem praedicati et speciem medii utriusque, convertibilis cum illis; et duae propositiones, quae sunt maior et minor. Sed id quod maxime formaliter spectat ad syllogismum est ordo istarum specierum; remote quidem ordo praedicati et subiecti; proxime autem et immediate ordo praemissarum seu istorum terminorum in praemissis, ex quo naturaliter nata est sequi conclusio. Et quia tota vis syllogismi et demonstrationis stat in termino medio, quia per ordinem ad medium dicitur maior et minor (=extrema), ideo idem est invenire medium et invenire ordinem terminorum et praemissarum, et consequenter idem est ponere tale medium formaliter, ex quo necessario sequitur conclusio. Unde syllogismus definitur ab Aristotele: «oratio qua, quibusdam positis (scilicet maiori et minori propositione), necesse est aliud sequi (scilicet conclusio), eo ipso quod illa sunt posita (scilicet ex mera et simplici positione seu ordinatione maioris et minoris absque alio superaddito extrinsece)»[2].

Patet ergo quod habitus scientiae est essentialiter habitus demonstrandi; habitus demonstrandi autem est habitus syllogizandi; habitus autem syllogizandi apodictice est habitus concludendi necessario seu in materia necessaria; habitus vero concludendi apodictice est habitus ordinandi terminos in propositionibus et propositiones et terminos in syllogismo, quia syllogizare nihil

[1] Cf. *infra*, I-II, 53, 2 ad 3.
[2] Aristoteles, *I Prior. Anal.*, c. 1, n. 5.

aliud formaliter est quam ordinare minorem sub maiori et terminum medium inter maiorem et minorem, qui termini repraesentant species, hoc est, sunt signa specierum intelligibilium; ergo, a primo ad ultimum, habitus scientiae est habitus ordinandi species intelligibiles ad sciendum, hoc est, ad concludendum apodictice; seu est qualitas difficile mobilis habilitans intellectum possibilem ad *ordinandas* species intelligibiles terminorum, prius collectas et habitualiter conservatas in memoria intellectiva, ad demonstrandum seu ad concludendum apodictice.

Unde patet quod, quia ordo non datur nisi inter plura, quae aliquo modo retineri et simul adesse oportet, ad habitum scientiae necessario requiruntur: a) plures species collectae; b) et quidem conservatae vel retentae simul; c) ordinatio earum in propositione ad iudicandum et in syllogismo ad concludendum, et hoc ultimum est quod maxime formale est in habitu scientiae.

259. Et propter hoc *in syllogismo* distingui solet quasi materia et quasi forma: quasi materia sunt ea ex quibus fit syllogismus, quae duplex est, nempe quasi remota, et sunt termini; et quasi proxima, nempe propositiones; *forma* vero est *ordo ipse vel dispositio* terminorum et propositionum sub ratione maioris, medii et minoris, et maioris et minoris propositionis. Et ordinare hoc modo idem est ac discurrere seu proferre iudicium mediatum, quod est operatio propria intellectus possibilis, non autem intellectus agentis. *Obiective* ergo et *abstracte* loquendo, optime definitur habitus scientiae quando dicitur quod est «ordenata aggregatio specierum intelligibilium (=terminorum) conservatarum in statu habituali, ad sciendum seu ad concludendum unum ex alio», quia talis ordinatio est actus proprius et formalis sciendi, et omnis habitus definitur per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum.

Quia ergo intellectus possibilis non est naturaliter determinatus ad hunc ordinem potius quam ad illum po-

nendum, quia in diversis diversos ordines ponere oportet, neque species de se sunt ordinatae naturaliter, ideo requiritur habitus quidam operativus in ipso intellectu possibili vi cuius prompte, expedite, recte et delectabiliter ordinet species intelligibiles ad concludendum apodictice unum ex alio.

Et merito dicitur *ordinatio*, quia ista ordinatio specierum potest sumi tripliciter: uno modo, quasi *active*, ex parte intellectus possibilis et habitus scientifici ordinantis, quae est actio propria et specifica eorum; alio modo, quasi *passive* (=denominative), ex parte specierum vel terminorum et propositionum quae ordinationem illam recipiunt vel induunt; tertio modo, *relative*, et proprie loquendo dicitur ordo potius quam ordinatio, et est quid consequens naturaliter ex actione ordinandi et ex quasi passione qua ordinantur. Ordinatio ergo active sumpta prout causat ordinationem passivam et fundat ordinem ipsum specierum ad concludendum, optime exprimit habitum scientiae per proprium et specificum actum, et quando in statu habituali conservatur et retinetur in memoria intellectiva, quae est ipse intellectus possibilis, est ipse habitus sciendi.

260. Et est simile *sicut in ratione practica* habitus ordinandi imperative operationes et passiones humanas est habitus prudentiae, quae est virtus legislandi; ipsa autem ordinatio quasi passive sumpta, veluti aliquid constructum a ratione prudentiali, et habitualiter conservatum, est lex ipsa vel praeceptum. Procedunt enim analogice vel similiter ratio practica et ratio speculativa: ex quo ergo habitus rationis practicae est habitus *ordinandi* practice seu active, habitus rationis speculativae est habitus *ordinandi* speculative, hoc est, cognoscitive seu contemplative.

Unde S. Thomas optime scribit: «Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum, ita in operibus rationis est

considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et rationcinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enuntiatio; tertio, syllogismus vel argumentatio.

Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus... ideo invenire est aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae *ordinatae* ad actiones habent rationem legis.

Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur; aliquando vero *habitualiter* a ratione tenentur»[1]. Et propter hoc lex definitur: *ordinatio* rationis.

Lex ergo seu ista ordinatio passiva constituta a ratione practica et habitualiter retenta in memoria intellectiva, non est habitus essentialiter et proprie, sed est operatum ab aliquo habitu proprie et formaliter dicto, nempe a virtute seu habitu legislandi seu ordinandi imperative, quae est habitus ordinandi active[2], et est prudentia regnativa, et pro lege naturali, quantum ad prima principia est prudentia divina quae est pars divinae providentiae legislandi, participata in nobis per synderesim, quae est preco legis aeternae; unde lex naturalis potius est divina quam humana.

261. Quod autem *haec expositio respondeat omnino menti S. Thomae* apparet ex verbis sequentibus: «Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis est *ordinare*, cuius ratio est quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est *cognoscere ordinem*, nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, *ordinem* tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis...

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur:

---

[1] I-II, 90, 1 ad 2.
[2] I-II, 94, 1.

a) est enim quidam *ordo* quem *ratio non facit*, sed *solum considerat*, sicut est ordo *rerum naturalium*; b) alius autem est *ordo* quem ratio *considerando facit in proprio actu*, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; c) tertius autem *ordo* est quem ratio *considerando facit in operationibus voluntatis*; d) quartus autem est *ordo* quem ratio *considerando facit in exterioribus rebus*, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

Et quia consideratio rationis *per habitum perficitur* secundum hos diversos *ordines* quos proprie ratio considerat, sunt *diversae scientiae.*

Nam ad Philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana *considerat, sed non facit*, ita quod sub Naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam.

Ordo autem quem ratio *considerando facit in proprio actu*, pertinet ad Rationalem Philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem (=subiecti et praedicati) et ordinem principiorum (=propositionum) ad invicem ad conclusiones.

Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem Moralis Philosophiae.

Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas» [1].

Quod alibi confirmat scribens: «Ad actus humanos faciliter et *ordinate* perficiendos, diversimode artes deserviunt; nihil enim aliud ars esse videtur *quam certa ordinatio rationis* qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant.

Ratio autem non solum *dirigere* potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui *directiva* est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in se ipsam reflectatur, nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest.

[1] *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et *ordinate* huiusmodi actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit *directiva* ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis *ordinate*, faciliter et sine errore procedat» [1].

Haec autem *ordinatio* conceptuum seu specierum in iudicio et propositionum in syllogismo et terminorum et propositionum ad concludendum, *generatim* et *ut doctrina*, fit a scientia Logica, et *ut usus* per loca communia et per puram formam syllogisticam a Dialectica, sed *ut usus* per loca propria fit a quacumque scientia reali, hoc est, sumendo terminos et propositiones non mere logicas, sed reales seu in materia necessaria et propria. Unde idem S. Doctor affirmat quod «quia *diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt*, ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in *singulis* scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest, absurdum est quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere Logicam quam alias scientias, quia Logica tradit *communem* modum procedendi in *omnibus* aliis scientiis; modus autem *proprius* singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet» [2].

«Licet autem dicatur quod Philosophia (Metaphysica) est scientia, non autem Dialectica et Sophistica, non tamen propter hoc removetur quin Dialectica et Sophistica sint scientiae.

Dialectica enim potest considerari secundum quod est *Docens* et secundum quod est *Utens*. Secundum quidem quod est *Docens* habet considerationem de istis intentionibus (=secundis) instituens modum quo per eas procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis *probabiliter*

[1] *I Post.*, lect. 1, n. 1.
[2] *In II Metaphys.*, lect. 5, n. 335.

ostendendas, et hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. *Utens* vero est secundum quod modo adiuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis, et sic recedit a modo scientiae.

Et similiter dicendum est de Sophistica, quia, prout est *Docens*, tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter; secundum vero quod est *Utens*, deficit a processu verae argumentationis.

Sed in parte Logicae quae dicitur Demonstrativa, solum *Doctrina* pertinet ad Logicam, *Usus* vero ad Philosophiam (=Metaphysicam) et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia *Usus* demonstrativae consistit in *utendo* principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non *utendo* intentionibus logicis» [1].

«Considerat enim Logica, sicut subiecta, syllogismum, enuntiationem, praedicatum et aliquid huiusmodi. Pars autem Logicae, quae demonstrativa est, etsi circa huiusmodi intentiones versetur *Docendo*, tamen *Usus* demonstrativae scientiae non est in procedendo ex his communibus intentionibus ad aliquid ostendendum de rebus, quae sunt subiecta aliarum scientiarum» [2].

Quia enim obiectum proprium scientiae realis est quidem ens reale, prout tamen universale seu sub gradu quodam abstractionis, ideo in illo obiecto aliquid reale est et aliquid rationis seu intentionis logicae, et ideo in pro-

---

[1] *In IV Metaphys.*, lect. 4, nn. 576-577.

[2] *In I Post.*, lect. 20, n. 5. In memoriam revocetur divisio Logicae: *Logica*:
- I) *docens* pura:
  - a) Demonstrativa,
  - b) Dialectica vel Topica,
  - c) Sophistica;
- II) *utens*, applicata seu *usus*:
  - a) demonstrativus:
    - 1) quoad *formam* tantum logicam: fit ab ipsa logica, et resolvitur in ipsam Logicam docentem;
    - 2) quoad *materiam* seu secundum *res*: fit a scientiis realibus.
  - b) probabilis: fit a Dialectica vel Topica,
  - c) Sophisticus: fit a Sophistica.

cessu eius adest locus adhibendi ordinationem seu formam logicam —quod elicitive fit a Logica sub imperio scientiae realis— et usum eius demonstrativum per semetipsam. Logica ergo utens seu applicata coincidit cum scientia reali, et eius est ordinem partium syllogismi demonstrativi invenire et imponere et uti ad conclusionem inferendam.

Profunde ergo in De Potentia definivit S. Doctor habitum scientiae per *ordinationem* specierum intelligibilium seu per habilitatem *utendi* speciebus ita ordinatis, seu per habilitatem *concludendi* apodictice, ut dicebat in III Sent., aut denique per habilitatem *considerandi ordinate* res per species, ut dicebat in I Parte Summae Theologicae.

Quod autem speciali modo insistat in speciebus potius quam in habilitate, ideo est quia clarior et facilior est exsistentia et natura specierum quam huius habilitatis; methodus autem scientifica postulat ut a clarioribus et facilioribus argumentetur; tum etiam quia nollebat convenire in nomine cum Avicenna, ne daretur occasio aequivocandi, seu ut melius appareat oppositio eius ad positionem Avicennae; tum denique quia species semper dantur, non autem semper habilitas distincta ab ipsa potentia intellectiva, ut dicetur in articulo primo quaestionis sequentis.

262. Neque ex hac comparatione inter Logicam et scientiam realem requitur necessitas alicuius habitus superadditi intellectui possibili distincti a speciebus intelligibilibus respectu primorum omnino principiorum, eo ipso quod Logica non solum agit de syllogismo, sed etiam de enuntiatione et de definitione, nam adaequatio ex parte obiecti materialis non est nisi inter Logicam et Metaphysicam, quae etiam tractat de primis terminis et de primis principiis secundum rationem formalem entis realis, et in hoc sensu datur habitus iste, qui mediatus est, utpote sapientia; sed quoad cognitionem directam et obviam adest habitus primorum principiorum, qui nobis natura-

lis est, ut dicetur articulo primo quaestionis sequentis, et haec principia cognoscuntur et aequivalenter in actu exercito formulantur absque ulla difficultate et absque ulla necessitate habitus alterius superadditi.

Dicamus ergo sententiam S. Thomae rite intellectam coincidere cum tertia positione quasi media, quam supra exposuimus, de essentia habitus operativi. Si quae tamen adhuc manent difficultates, ex sequentibus erunt solutae.

§ IV

DE ESSENTIA HABITUS OPERATIVI SUPERNATURALIS

263. Habitus operativi supernaturales retinent *communem* rationem habitus operativi, quod nempe sint quid realiter et essentialiter distinctum tum a potentia operativa in qua sunt, tum ab obiecto potentiae et ab actu quo attingitur, veluti quid medium inter nudam potentiam et actum secundum.

Equidem haec essentialis et realis differentia a nuda potentia naturali adhuc pro ipsis manifestior est, quia naturalis potentia est, per definitionem, quid essentialiter et intrinsece naturale, dum habitus supernaturalis est, ut nomine ipso patet, quid essentialiter supernaturale. Constat autem quod intrinsece naturale et intrinsece supernaturale realiter et essentialiter differunt. Maior ergo est distantia inter habitus operativos supernaturales et naturales potentias quam inter habitus operativos naturales et easdem operativas potentias.

Dein, quantum ad habitus supernaturales *appetitivos in particulari* evidenter constat eos non consistere essentialiter in speciebus sensibilibus sive naturalibus sive supernaturalibus, quia species sunt essentialiter ordinis cognoscitivi ideoque immediate afficiunt potentias cognoscitivas; non ergo possunt constituere essentialiter habitus appetitivos. Itaque certum est habitus appetitivos supernaturales esse quid realiter et essentialiter distinctum a speciebus sensibilibus et intelligibilibus.

264. Conclusio: *Dicendum est etiam habitus cognoscitivos supernaturales esse realiter et essentialiter distinctos a speciebus intelligibilibus.*

265. Quod quidem patet *multiplici argumento:*

1°, quidem, quia quandoque dantur *de facto* isti habitus supernaturales tam cognoscitivi quam appetitivi quin *de facto* dentur species sensibiles vel intelligibiles, ut videmus in pueris baptizatis, qui certo accipiunt cum gratia sanctificante omnes virtutes infusas, nec tamen ullam speciem cognoscitivam sensibilem vel intelligibilem habent. Inde ergo *argumentum* omnino stringens: ea quae realiter separantur, realiter distinguuntur. Atqui habitus supernaturales tam cognoscitivi quam appetitivi realiter separantur a speciebus sensibilibus et intelligibilibus. Ergo habitus supernaturales tam cognoscitivi quam appetitivi realiter distinguuntur a speciebus sensibilibus et intelligibilibus.

Minor patet, quia, primo, quandoque dantur habitus illi absque ulla specie sensibili et intelligibili, ut in pueris recenter natis et baptizatis; secundo, quandoque dantur species sensibiles et intelligibiles absque ullo ex his habitibus, ut in adultis infidelibus, maxime si sapientes sint.

2°, quia quandoque datur habitus operativus supernaturalis cui *repugnanat* species aliqua sensibilis vel intelligibilis, ita quidem ut non solum non sit cum istis speciebus, sed quod nec possit esse. Sic lumen gloriae est habitus quidam operativus intellectualis realiter distinctus a naturali potentia intellectus nostri possibilis, simulque non patitur aliquam speciem sensibilem vel intelligibilem ex parte obiecti se habentem, quia Deus nequit intuitive videri per aliquam speciem creatam» [1].

Unde Ecclesia *utrumque* docet, nempe *distinctionem* luminis gloriae *a naturali potentia intellectiva*, ut patet in damnatione istius propositionis Beguardorum et Be-

[1] I, 12, art. 2 et 5.

guinarum: «quod quaelibet intellectualis natura *in seipsa naturaliter* est beata, quodque anima *non indiget* lumine gloriae ipsam *elevante* ad Deum videndum et eo beate fruendum» [1]; *et negationem alicuius speciei intelligibilis aut sensibilis creatae*, quando definit quod beati in patria «vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, *nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*, sed divina essentia *immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*» [2].

3°, quia in habitibus supernaturalibus *viae*, plerumque species tam sensibiles quam intelligibiles sunt *naturales*, et tamen habitus sunt essentialiter supernaturales, ut patet in habitu fidei divinae et donorum Spiritus Sancti intellectualium et prudentiae infusae ac denique in prophetia —licet haec non sit habitus stricte dictus—.

Ac revera, species easdem intelligibiles quas naturaliter acquisitas habemus, v. gr. unitatis et trinitatis et naturae et personae, adhibemus ad formulandas propositiones seu enunciationes *fidei* divinae, v. gr. Deus est unus in natura et trinus in personis. Et hoc ideo quia fides est essentialiter lumen supernaturale se habens ex parte subiecti, hoc est, non ex parte intellectus agentis, sed ex parte intellectus possibilis, quo elevatur ad assentiendum dictis a Deo propter solam auctoritatem Dei revelantis.

Et idem dicendum est de *donis Spiritus Sancti intellectualibus*, quae versantur circa ipsas veritates fidei, ut suo loco dicendum est [3], nempe quod haec omnia «ordinantur ad supernaturalem cognitionem quae in nobis per fidem fundatur». Normaliter ergo seu regulariter neque in fide neque in his donis infunduntur a Deo novae species, sed antiquae naturales adhibentur vel solum modo ordinantur supernaturaliter.

---

1 Concilium Viennense, Denz. 475.
2 Benedictus XII, *Constitutione "Benedictus Deus"*, Denz. 530.
3 S. Thomas, II-II, 8, 6.

266. In *prophetia* autem —in qua directe accipitur a Deo nova revelatio— magis proprium est quod infundantur novae species ad novas revelationes percipiendas; non tamen semper neque regulariter, sed solum infunditur lumen supernaturale ex parte subiecti ad iudicandum supernaturaliter, et plerumque solum ordinantur supernaturaliter et novo modo species naturales, ut fiant aptae ad repraesentanda supernaturalia.

Unde *formale* in prophetia est *lumen* divinum divinitus receptum in intellectu possibili prophetae quo iudicat supernaturaliter de eis quae a Deo revelantur; species vero sunt quid secundarium et quasi *materiale*. Et ideo si quis species recipiat et non lumen, non est propheta, sed somniator; si quis autem recipit lumen, licet non recipiat novas species, est vere propheta; quando vero utrumque recipit simul est perfectissime propheta.

Sed hac de re operae pretium erit audire S. Thomam, qui egregie illa explicat et ostendit differentiam prophetiae a cognitione naturali nostra.

«Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem sive *repraesentationem* rerum, et *iudicium* de rebus praesentatis.

Repraesentantur autem menti humanae res aliquae *secundum aliquas species*.

Et *secundum naturae ordinem*, primo oportet quod species praesententur sensui (externo), secundo imaginationi (sensui interiori), tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis.

In imaginatione autem non solum sunt formae rerum sensibilium secundum quod accipiuntur a sensu, sed *transmutantur* diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis, vel etiam secundum imperium rationis *disponuntur* phantasmata *in ordine* ad id quod intelligendum est. Sicut enim ex diversa *ordinatione* earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam se-

cundum diversam *dispositionem* phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles.

Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis (intellectus possibilis).

Per donum autem Prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum *ad utrumque*, scilicet et quantum ad *iudicium* per influxum (=infusionem) intellectualis luminis, et quantum ad acceptionem seu *repraesentationem* rerum, quae fit *per aliquas species*.

Et quantum ad hoc *secundum*, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae (=doctrinae divinae), non autem quantum *ad primum*: homo enim suo discipulo *repraesentat* aliquas res per signa locutionum, non autem potest *interius* illuminare, sicut facit Deus.

Horum autem duorum, *primum* (=iudicium seu intelectuale lumen infusum) *principalius* est in prophetia, quia iudicium est *completivum* (=formale) cognitionis

Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor, aut etiam per similitudines corporales, sicut Balthasar, non est talis censendus propheta, *nisi illuminetur* eius mens ad *iudicandum*; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae; unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum.

Erit autem propheta, si solummodo intellectus eius *illuminetur* ad *diiudicandum* etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis.

Sed, sicut Augustinus dicit XII super Genesi ad Litteram, cap. 1, *maxime* propheta est qui *utroque* praecellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas *vivacitate* mentis intelligat.

Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Dan. 5, 17 sqq.; quandoque autem per formas

imaginarias, sive *omnino* divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines, vel etiam *divinitus ordinatas* ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias vidit ollam succensam a facie Aquilonis, ut habetur Ierem. 1, 13; sive etiam *imprimendo species intelligibiles ipsi menti*, sicut patet de his qui accipiunt *scientiam vel sapientiam infusam*, sicut Salomom et Apostoli.

Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Ioseph et sicut patet de Apostolis, quibus Dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. 24, 45, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad *diiudicandum secundum divinam veritatem* ea quae cursu *naturali* homo apprehendit; sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt, secundum illud Isaiae 63, 14: spiritus Domini ductor eius fuit.

Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam (=infusionem), quandoque autem per species de novo impressas vel aliter *ordinatas*» [1].

267. Et ista quidem nova et supernaturalis ordinatio specierum non fit neque fieri potest a vi naturali intellectus nostri, sed ab ipso lumine prophetico divinitus infuso. Unde idem S. Doctor addit: «quascumque formas imaginatas *naturali virtute* homo potest formare, *absolute* huiusmodi formas considerando; non tamen ut sunt *ordinatae* ad repraesentandas intelligibiles veritates quae hominis intellectum excedunt, sed *ad hoc* necessarium est auxilium supernaturalis luminis» [2].

---

[1] II-II, 173, 2.

[2] *Ibidem*, ad 3. Vide etiam *ibidem*, art. 3, initio, et Caietanum, *h. l.*, n. 1, *de ordinatione* specierum intelligibilium; vide etiam *De Verit.* 12, 7, corp. ubi sermo est de nova *ordinatione et compositione* specierum praeexistentium ad divinorum significationem melius exprimendam; specialiter autem videndus est Bañez, *In I*, q. 88, art. 3, &

Dicendum est ergo quod species illae, etiam divinitus infusae, non efficiunt habitum supernaturalem sine nova infusione luminis supernaturalis, quia sola potentia naturalis non est capax percipiendi et iudicandi supernaturalia per illas species. Unde habitus supernaturalis se habet loco potentiae, quia dat simpliciter posse actus supernaturales elicere, et dicendum est quod «principium *totale* cognitionis supernaturalis est species prout stat sub lumine supernaturali» [1].

Et quia respectu supernaturalium eodem modo se habent in potentia passiva obedientiali omnes creaturae rationales et intellectuales, ideo quantum ad naturam horum habituum *idem dicendum est de angelis et de hominibus*. Sicut enim eandem gloriam habebunt homines, quam angeli habent, ita etiam eandem speciem gratiae et eandem speciem fidei in via et spei, et eandem speciem caritatis hic et in patria. Et hoc est quod expresse docet S. Thomas in III Sent., dist. 14, q. 1, art. 1, qla. 2 ad 1, ut retulimus articulo 6 quaestionis 50 [2].

Et tamen constat quod *species intelligibiles* eorum et nostrae *non sunt eodem modo*, quia obiectum fidei repraesentatur nobis per modum complexi seu enuntiabilis, angeli vero per modum simplicitatis seu incomplexi; et hoc ideo, quia iste modus specierum quae *materialiter* concurrunt ad fidem, *accidentalis* est; formale autem et essentiale est lumen intelligibile supernaturale divinitus infusum in intellectu possibili [3].

268. *Concludentes* ergo hanc quaestionem *de natura habitus operativi*, dicere possumus duas illas theorias extremas exaggerasse synthesim ex ratione opposita extrema. Prima enim, quia vidit habilitatem sensuum internorum, specialiter memoriae sensitivae, consistere in associatione specierum sensibilium vivide repraesentatarum, omnia ad instar huius extremi explicare vult, et ita materializat illa, quia non vult assurgere usque ad rationem vere philosophicam, solum contenta methodo stricte experimentali quam vocant; est ergo triunphus naturalismi empirici.

Ex adverso, alia extrema, videns habitus supernaturales formaliter convernire eodem modo angelis et hominibus, et quod intellectuales differunt essentialiter a solis speciebus sensibilibus vel intelligibilibus et a memoria sive sensibili sive intelligibili, concludit omnes habitus etiam naturales angelorum et hominum, intellectuales et appetitivos, esse quid essentialiter distinctum a speciebus sensibilibus et intelligibilibus. At haec synthesis non est fundata, quia non est necesse quod naturalia et supernaturalia eodem prorsus modo seu univoce conveniant, sed sat est quod conveniant analogice. Et ita in ordine naturali nos et angeli differimus genere, dum in ordine supernaturali convenimus in eadem specie atoma. Est ergo triunphus theologismi et supernaturalismi exaggerati.

Oportet ergo caute distinguere diversos ordines et diversas methodos. Alius enim est ordo naturalis et alius ordo supernaturalis; alia est scientia pure experimentalis, quae factis empiricis comprobandis et colligendis seu catalogandis occupatur, pro qua sat est naturalem quasi successionem seu factorum exponere, quin naturam et intimam eorum dependentiam penetret; alia est scientia vere rationalis seu philosophica quae nexum intimum et causalem secundum propria principia perscrutatur; alia denique est scientia theologica, quae secundum fidem de omnibus iudicat prout ad ordinem supernaturalem spectant.

Generatim ergo loquendo nequit absolute dici omnes habitus cognoscitivos esse vel non esse ipsas species col-

Dubitatur circa hanc quaestionem, edit. cit., col. 1563 sqq., maxime autem col. 1565-1568.

1 Bañez, *In I*, 83, 3, ad confirmationem tertii art.

2 Cf. Bañez, *In I*, 58, 1, concl. prima, ed. cit., col. 858.

3 S. Thomas, II-II, 1, 2. Cf. Bañez, *h. l.* in fine.

lectas et associatas et in memoria retentas [1], sed debet dici habitum operativum generatim consistere in dispositione vel forma accidentali superaddita potentiae operativae in ordine ad operationem seu actum secundum; at haec dispositio vel forma non est semper eiusdem essentiae, sed quandoque est per modum simplicis inclinationis seu pronitatis, ut in potentiis appetitivis; quandoque vero per modum formae intelligibilis tantum, ut in angelis in ordine naturali et in intellectu nostro possibili respectu primorum omnino principiorum, quin aliquid addatur ex parte potentiae; quandoque autem est simul per modum formae intelligibilis et lucis intellectualis superadditi potentiae naturali, in scientia apud nos; quandoque, per modum luminis intellectualis tantum, absque specie superaddita, ut in lumine gloriae.

Quia igitur ratio habitus operativi non est perfectio simpliciter simplex, sed solum secundum quid —et hac de causa non dicitur formaliter de Deo, sed solum virtualiter eminenter—, in creaturis, secundum genus suum, potest magis et minus perfecte inveniri; et videtur quod maxime proprie dicatur quando est dispositio vel forma se habens ex parte ipsius potentiae, ut in potentiis appetitivis; de speciebus vero intelligibilibus dicitur reductive, et maxime de speciebus angelicis. Nec mirum, quia perfectiones secundum quid tanto minus proprie et complete habentur quanto res perfectior et altior simpliciter est. Error ergo positionum extremarum est univocismus; solutio stat in analogia bene applicata.

---

[1] Cf. S. Augustinum, *Confessiones*, I, cap. 8-16, ubi multa et pulchra dicit de memoria.

QUAESTIO LI

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM

269. Expeditis tribus causis habituum, nempe formali et finali (q. 49) et quasi materiali (q. 50), superest ut de causa *efficiente* eorum fiat sermo, ut notio habitus plena sit, utpote ex omnibus eius causis vel principiis simul sumptis, accepta. Atque S. Doctor causam efficientem ultimo loco reservavit, quia est magis extrinseca et consequenter magis elongata ab ipsa essentia habitus. Et quia ordo doctrinae, ut perfectus sit, debet respondere ordini rerum vel essentiarum, ideo optimo consilio de causa efficiente sermonem instituit, eo vel magis quod causa efficiens per prius respicit esse quam essentiam, dum e contra forma et materia (subiectum) et finis per prius respiciunt essentiam ipsam quam esse. Ordo ergo causarum et ordo effectuum probat optimam dispositionem articulorum S. Thomae.

Iam vero, habitus, utpote qualitas, capax est augmenti et diminutionnis seu intensionis et remissionis —nam proprium est qualitatis, ad differentiam substantiae et quantitatis, quae sunt priora praedicamenta, suscipere magis et minus—. Quia ergo accesorium sequitur principale et proprietas comitatur subiectum vel naturam cuius est, ideo loquendo de causa efficiente habitus, statim debebat loqui de causa proprietatis ipsius, nempe augmenti

et diminutionis, nam eadem videtur esse causa utriusque, cum intensio et remissio sint quidam modus *essendi*, non vero modi *essentiae*.

Denique, quia diminui est quoddam corrumpi vel saltem est via ad corruptionem vel desitionem, ideo, loquendo de diminutione, natura ipsa rerum postulabat ut loqueretur de corruptione eorum. Et merito quidem haec consideratio reducitur ad causam efficientem seu extrinsecam, quia habitus utpote forma quaedam —maxime si loquamur de habitibus operativis et spiritualibus— est per se et ab intrinseco incorruptibilis, et consequenter nonnisi per aliquam causam extrinsecam destrui potest. Et quia corrumpi est quoddam non esse, sicut generari est esse— unde et contrarie opponuntur— et eadem causa, licet diversimode, est contrariorum, quaestio de corruptione habituum reducitur ad eamdam causam ad quam reducitur causa generationis eorum, quae vere est causa efficiens.

Sic ergo istae quaestiones hoc modo ordinari possunt:

HABITUUM CAUSA EFFICIENS

- I) Quantum ad *esse eorum*
  - a) quasi *essentiale* vel simpliciter dictum (q. 51).
  - b) quasi *accidentale*, hoc est, augmenti (q. 52).
- II) quantum ad eorumdem *non-esse*
  - a) quasi *accidentale*, hoc est, diminutionis (q. 53).
  - b) quasi *essentiale*, vel simpliciter dictum (q. 53).

270. In hac ergo quaestione 51 inquiritur causa *generationis* habituum, quae terminatur *ad esse simpliciter* dictum, quod est esse quasi essentiale, utpote correspondens ipsi essentiae ut sic et non proprietatibus eius accidentalibus. Licet enim *esse* non ponatur directe in praedicamentis neque in praedicabilibus, tamen reductive ponitur ad naturam eius respectu cuius dicitur et est actus, quia semper actus proportionatur potentiae.

Et quidem diligenter consideranti apparet mirabilis ars Doctoris nostri in disponendis et ordinandis articulis. Etenim in hac quaestione, ut dictum est, est sermo de causa efficienti habituum humanorum, nam in angelis non sunt proprie loquendo habitus nisi analogice, neque consideratio de angelis spectat ad Moralem scientiam. Iam vero, ista causa efficiens vel est *intra* hominem vel *extra* ipsum. Quod si *intra*, non potest esse aliud quam *natura* eius, ex qua per quamdam quasi resultantiam emanarent, sicut emanant potentiae, vel *actus* proprii eius per potentias producti. Denique, quia habitus arripiunt ipsam substantiam vel potentiam in *natura* sua, ut supra dictum est, et insuper quia unum quasi principium operandi evadant cum ipsa potentia, evidenter *extra* hominem non potest esse causa habitus proprie dicti nisi Deus, qui dominium habet in ipsam animam atque immediate illabi potest in intellectum et voluntatem eas immutando et perficiendo.

Actus autem quibus habitus in nobis causatur aliquando potest esse causa totalis et aliquando partialis tantum: unde quaerendum est utrum per unum vel per plures actus causetur habitus in nobis; vel etiam, et melius, per actus voluntatis et intellectus.

Quae cum ita sint, ordo articulorum huius quaestionis describi potest sequenti schemate:

CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM VEL ESSE:

I) *intra* nos seu *interna*:

1) ipsa *natura* nostra (art. 1).
2) *actus potentiarum naturalium*:
   a) *voluntatis*=pluribus (art. 2).
   b) *intellectus*=uno actu (art. 3).

II) *extra* nos seu *externa*=Deus (art. 4).

Art. 1.-Utrum aliquis habitus sit a natura

§ I

PRAENOTAMINA

271. Articulus iste est valde fecundus et maioris momenti. Et agitat quaestionem de origine habituum in generali, quam aliis locis pro quibusdam habitibus agitat in particulari, nempe pro habitibus entitativis in I, q. 65, art. 4; pro operativis autem, scilicet pro intellectivis, in I, q. 84, art. 3-4; pro virtutibus vero in I-II, q. 63, art. 1.

Ut autem quaestio rite proponatur et solvatur, oportet quasdam distinctiones prae oculis habere, quas S. Doctor inducit in corpore articuli.

272. A) Et quidem *prima distinctio* est *ex parte habitus*. Possumus enim loqui de duplici genere habitus, scilicet de habitu *entitativo*, qui est dispositio subiecti per ordinem ad formam vel naturam, hoc est, ad actum primum; et de habitu *operativo*, qui est dispositio potentiae ad operationem seu ad actum secundum.

Et quidem manifestum est quod habitus *entitativus* non datur naturaliter in angelis, qui sunt formae purae ideoque non disponibiles naturaliter, sed in hominibus et ceteris compositis physicis, non quidem ex parte animae, sed ex parte corporis, ut constat ex dictis supra, quaestione 50, art. 1-2, quia corpora sunt quasi potentia —utpote ex materia— ad animam vel formam et ideo suceptiva sunt dispositionum. Naturaliter ergo loquimur de habitu entitativo corporali, abstrahentes ab habitu spirituali et supernaturali, nempe a gratia habituali, quae evidenter nequit esse a natura, ut ex terminis constat.

Habitus autem *operativus*, qui immediate subiectatur in potentia, adhuc distinguitur in habitum angelorum et habitum hominum; et in angelis est habitus intelectualis tantum, prout agitur de intellectu; in homine autem insuper loqui possumus de habitu cognoscitivo seu intellectuali, tum proprie dicto prout est intellectus possibilis speculativi vel practici, vel large et improprie dicto, prout est in sensibus interioribus, et de habitu morali, tum ipsius voluntatis, tum appetitus sensitivi. *Proprie autem et directe* S. Thomas loquitur de *habitibus humanis tantum*, quia ex professo agitur de *principiis humanorum actuum*; tanguntur tamen habitus angeli pro maiori illustratione doctrinae.

273. B) *Secunda distinctio* fundamentalis est ex parte eius quod dicitur «*a natura*». Qua in re oportet scire *quid* sit esse *a natura et quotupliciter* hoc sumi possit.

a) *A natura intelligitur* per contrapositionem ad modum productionis qui ponitur in articulis sequentibus, hoc est, 1) non ex aliquo actu vel operatione subiecti in quo est habitus; 2) nec ex aliqua operatione auctoris subiecti extra productionem eius, sed vel ex dimanatione vel naturali resultantia proprii subiecti, ad modum quo proprietates resultant ex subiectis earum, vel ex eadem actione vel operatione propriae causae subiecti, ita ut simul comproducatur cum ipso subiecto, et sic potest dici connaturale vel congenitum; aut etiam innatum vel inditum, licet hoc secundum sit aequivocum ad connatum et ad infusum. Unde S. Thomas ait: «*Dupliciter* est aliquid *inditum* homini: uno modo *pertinens ad naturam humanam*, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini *quasi naturae superadditum per gratiae donum*, et hoc modo Lex Nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum» [1]. Et hac de causa, ut aequivocationes tollat, S. Doctor quandoque loquitur de speciebus *naturaliter* inditis, per contrapositionem ad infussas vel effluxas —non eodem actu quo natura producitur— et ad acquisitas [2].

---

[1] S. Thomas, I-II, 106, 1 ad 2.
[2] I, 84, 3-4, 6.

Et utraque acceptio «a natura» in idem redit, quia utraque resolvitur in causam vel auctorem naturae in quantum huiusmodi.

b) Iam vero iste effluxus vel processus a natura potest dupliciter *distingui*: uno modo, ex parte ipsius *naturae*, quae potest esse specifica (=ex forma) vel individualis (=ex materia); alio modo, ex parte *sui*, quatenus potest esse aut totaliter, hoc est, consummate et complete a natura, aut partialiter, nempe inchoative tantum et imperfecte.

274. Quae cum ita sint, in hoc articulo habentur quaestiones sequentes:

1°, utrum aliquis habitus operativus *angelorum* sit ab eorum natura ex toto vel ex parte, hoc est: utrum aliquis habitus intellectualis speculativus vel practicus angelorum sit a natura eorum specifica ex toto vel ex parte;

2°, utrum aliquis habitus *hominum* sit ex toto vel ex parte a natura, idest:

a) utrum aliquis habitus *entitativus* corporalis sit ex toto vel ex parte a natura *specifica hominis*;

b) utrum aliquis habitus *entitativus* corporalis sit ex toto vel ex parte ex natura *individuali* hominis;

c) utrum aliquis habitus *operativus intellectualis* sit ex toto vel ex parte a natura *specifica* vel *individuali* hominis;

d) utrum aliquis habitus *operativus moralis* sit ex toto vel ex parte a natura *specifica* vel *individuali* hominis.

En ergo series quaestionum schematice contracta;

I) *Habitus*:

A) *Angelorum*: operativi tantum in ordine naturali: intellectuales.

B) *Hominum*:
- a) *entitativi*: corporales.

- b) *operativi*: spirituales:
  - 1) *intellectuales* vel cognoscitivi:
    - α) *solius* animae: intellectus possibilis, in quo sunt intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars.
    - β) *compositi* ex anima et corpore: sensus interni in quibus sunt secundario et materialiter et dispositive habitus.
  - 2) *morales* seu appetitivi:
    - α) *solius* animae: voluntatis, in qua est iustitia.
    - β) *compositi* ex anima et corpore: appetitus sensitivus:
      - — *concupiscibilis*: temperantia.
      - — *irascibilis*: fortitudo.

II) *A natura=naturale.*

A) *Quid naturale*:
- a) *negative*:
  - 1) *non acquisitum* ex aliqua operatione vel actu proprio subiecti habitus (art. 2-3).
  - 2) *non infusum* ex operatione vel actu propriae *causae* subiecti extra generationem eius (art. 4).
- b) *positive*:
  - 1) *connaturale*, ex naturali resultantia vel dimanatione propriae naturae subiecti.
  - 2) *congenitum, concreatum, naturaliter inditum*: ex eadem actione productrice causae proprii subiecti.

B) *Quotuplex sit naturale*:
- a) ex parte ipsius *naturae*:
  - 1) ex natura *angelica*: semper specifica.
  - 2) ex natura *humana*:
    - α) *specifica*: animae.
    - β) *individua*: corporis.
- b) ex parte *sui* vel *originationis*:
  - 1) *partialiter*, inchoative, imperfecte.
  - 2) *totaliter*, consummative, perfecte.

Procedentes ergo a facilioribus et manifestioribus, incipiemus ab origine habituum *in homne*, sistentes evidenter intra ordinem naturalem.

§ II

DE ORIGINE HABITUUM IN HOMINE

275. Naturaliter loquendo in homine dari potest duplex genus habituum, scilicet *entitativorum ex parte materiae vel corporis*, et *operativorum, ex parte potentiarum animae vel compositi*, ut constat ex dictis quaestione praecedenti, articulis 1-2.

A. *De origine habituum entitativorum*

Et quidem habitus qui sunt *in corpore sicut in subiecto*, corporales seu materiales sunt, et iuxta ea quae diximus supra, quaestione 49, articulo 2 ad 2, potius quam habitus stricte dicti, debent appellari *dispositiones*, quia revera principia et causas habent transmutabiles.

276. CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo loquamur de dispositione specifica, hoc est de praeparatione vel dispositione vel commensuratione materiae seu corporis ad animam rationalem seu ad formam hominis, tunc talis dispositio seu commensuratio est totaliter a natura, hoc est, a causis seu principiis naturae generandae, seu a parentibus, sicut et dispositio vel commensuaratio corporum brutorum animalium est ab eorum parentibus, et dispositiones aliorum corporum a propriis causis.*

Et *ratio* est, quia natura educit formam de potentia materiae dispositae ad formam illam generandam, eo quod nulla forma naturaliter est nec esse potest nisi in materia sibi propria seu proportionata. Eadem ergo est causa ultimo dispositiva materiae et eductiva formae ex materia illa sic disposita. Atqui forma propria educitur

a propia causa naturae generandae. Ergo et materia proxime disponitur ab eadem causa eademque actione, et ideo talis dispositio specifica est totaliter seu consummate a natura. Hoc est: Eadem causa eademque actione ultimo disponit materiam ad formam et educit formam illam ex potentia materiae; et inde argumentum: dispositio ad formam, concausata a causa producente formam, est dispositio totaliter naturalis seu procedens a natura specifica ex toto; atqui ultima dispositio ad formam naturalem in homine concausatur a propria causa hominis.

Et propter hoc alia est dispositio materiae inorganicae seu non viventis et alia dispositio materiae viventis seu organicae, et in hoc alia est dispositio pro plantis, alia pro animalibus, alia pro homine, quae multiplices sunt pro diversitate specierum. Non enim eadem est organizatio corporis leonis et corporis equi et corporis canis, et multo minus eadem est organizatio corporis humani, quae multo perfectior et delicatior et complicatior est.

Et licet parentes humani non educant animam rationalem ex potentia corporis, quia anima humana non est generabilis, sed creabilis, tamen naturaliter disponunt materiam sive corpus humanum ultima dispositione ad animam rationalem. Quod si haec dispositio specifice humana non daretur, neque anima humana posset animare et vivificare corpus illud, sicut nequit animare corpus simiae; propria enim forma et propria materia debent esse commensuratae et trascendentaliter proportionatae.

Sed quia species *physicae* non stant sicut species mathematicae in aliquo indivisibili, sed latitudinem quamdam habent sicut et motus ipse, ideo intra unamquamque speciem datur locus pluribus variationibus individualibus.

277. CONCLUSIO SECUNDA: *Unde dispositiones illae corporales, si considerentur individualiter, latitudinem quamdam habent et diversimode commensurari possunt.*

Et hae quidem dispositiones quandoque sunt *totaliter et consummate* a natura, hoc est, a parentibus. Et sic videmus quod quandoque nascuntur filli omnino sani et robusti, quandoque vero penitus aegroti et debiles, pro diversa conditione parentum.

Quandoque vero istae dispositiones individuales sive convenientes sive disconvenientes naturae humanae, sunt *partim a natura seu a parentibus et partim ab exteriori causa vel principio*, v. gr. si sanitas et robur partim procedat naturaliter a parentibus, partin vero ope medicinae appropriatae tempore generationis et gestationis vel etiam post nativitatem. Et idem proportionaliter dic de aegritudine vel de pulchritudine vel de quacumque alia dispositione corporali.

278. Respectu vero *habituum operativorum*, qui scilicet immediate subiectantur in potentiis animae vel totius compositi, et sunt virtutes intellectuales aut morales, et habitus proprie et perfecte dicti, ut patet ex dictis citata quaestione 49, articulo 2 ad 3, notat bene S. Thomas quod dantur *tres positiones philosophorum*, quarum *duae sunt extremae*, et alia est *media*, sicut et in explicanda orgine formae substantialis apparet, eo quod generatio formae substantialis et formae accidentalis, quae est qualitas, similes sunt.

279. Circa originem *formarum substantialium* in his inferioribus *quidam* dixerunt eas esse *totaliter ab intrinseco seu a natura*, ut Anaxagoras, qui dixit omnia esse in omnibus et ex omnibus omnia fieri (=actualismus); *alii* vero dixerunt ex adverso eas esse *totaliter ab extrinseco*, hoc est, a causa extrinseca, et quidem hoc explicabant *duplici* modo: quidam nempe *per participationem idearum* separatarum, ut platonici; quidam vero *per impressionem vel emanationem* ab aliqua substantia separata, ut Avicenna et alii philosophi arabes, qui revera tamen in eamdem radicem venirent, eo quod ex platonismo descendunt (=occasionalismus et fatalismus); quidam autem *mediam* sequentes dixerunt has formas

esse *partim* ab intrinseco seu a natura proprii subiecti in quo sunt, *partim* vero ab extrinseco, hoc est ab agente exteriori, quatenus sunt in potentia seu virtualiter et inchoative in materia, a qua educuntur in actum per virtutem generantis, et haec est positio Aristotelis et peripateticorum.

280. Similiter circa originem *formarum accidentalium seu qualitatum*, quae sunt habitus, hoc est, virtutes morales et scientiae seu virtutes intellectuales, *triplex* explicatio dari potest ac de facto data est. *Quidam* enim dixerunt eas esse *totaliter ab intrinseco seu a natura*, et isti sunt omnes qui dicuntur *innatistae*, ex platonicorum tendentia procedentes, secundum quos anima in se est plena ideis et seipsam per seipsam immediate intuetur, et quia virtutes appellant scientias, ideo eamdem explicationem afferunt de origine virtutum: licet ergo anima ab extrinseco procedat, procedit tamen naturaliter plena ideis et actuata, licet obtenebretur ex coniunctione ad corpus. *Alii* vero *in altero extremo* asserunt istas formas vel habitus esse *totaliter ab extrinseco seu artificialiter*, nempe ex illuminatione et influxione Intelligentiae Agentis, quae est intelligentia quaedam separata (illuminismus Avicennae, Averrois et aliorum ex neoplatonismo procedentium). Denique *in medio* stat positio Aristotelis et peripateticorum, secundum quos istae formae secundum inchoationem et aptitudinem sunt a natura, sed perfectio vel consummatio earum venit ex actibus, hoc est, studio et exercitio [1].

Et quia secundum istam viam et rei veritatem non est eadem omnino ratio de habitibus cognoscitivis et de habitibus appetitivis sicut nec eadem ratio est de intellectu et voluntate, ideo necesse est separatim habitus operativos utriusque facultatis considerare.

Nec oportet omnes habitus considerare in hoc articulo, sed *habitum primum seu fundamentalem*, qui est pro facultate cognoscitiva intellectus principiorum (=pro

[1] Cf. *De Verit.*, 10, 6; *De virt. in communi*, 1, 8; *De Verit.*, 11, 1; I-II, 63, 1.

intellectu speculativo) et synderesis (=pro intellectu practico); nam si isti habitus non sunt a natura, a fortiori neque ceteri.

B. *De origine habitus primorum principiorum*

281. Sumentes ergo *intellectum principiorum*, non omnes scholastici, qui peripatetismo adscripti sunt, eodem modo explicant eius originem.

Qua in re notare oportet quod in hoc habitu duo elementa concurrunt: alterum ex parte obiecti, quod sunt species intelligibiles terminorum; aliud ex parte subiecti, quod est lumen intelligibile seu vis vel habilitas intelligendi terminos illos repraesentatos speciebus intelligibilibus eosque componendi et dividendi per iudicium affirmativum vel negativum.

Omnes igitur conveniunt circa species intelligibiles quod sint acquisitae seu non innatae vel congenitae vel infusae. Unde tota difficultas est circa alterum elementum, scilicet ex parte subiecti, quod est lumen intellectuale quo habilis est intellectus ad terminos illos simpliciter apprehendendos et componendos vel dividendos per iudicium.

Qua in re *duplex est positio fundamentalis.*

282. α) *Iuxta quosdam enim hoc elementum vel lumen est naturale seu innatum, non acquisitum proprie loquendo actibus nostris,* quod tamen non eodem modo ab omnibus istis intelligitur et explicatur.

a) *Quidam* enim putant istud lumen *non esse qualitatem distinctam ab ipsa potentia intellectiva,* saltem quando agitur de principiis communissimis et omnino evidentibus omnibus, ut sunt principium contradictionis et identitatis et exclusi tertii atque etiam principia mathematica, licet quando agitur de principiis physicae vel psychologiae vere acquiratur etiam quantum ad hoc. Ita Durandus et post ipsum, ut videtur, Soto, Bañez, Gregorius Martinez, Valentia, et Vazquez, et fortasse etiam Capreolus.

En verba Durandi: «Intellectus, qui dicitur habitus principiorum, potest accipi *dupliciter: uno modo pro aptitudine* quae est in intellectu respectu primorum principiorum *simpliciter,* et cum haec aptitudo sit *naturaliter* in intellectu ita quod, eis propositis, puta de quolibet esse vel non esse, vel omne totum est maius sua parte, intellectus non potest non assentire, scito quid per terminos significetur, *intellectus sic acceptus non est proprie virtus* (=habitus) prout nunc de virtute loquimur, sed est *sola aptitudo naturalis potentiae intellectivae ad huiusmodi obiecta; alio modo* potest accipi pro habitu principiorum, *non quidem primorum simpliciter,* sed aliquorum *deductorum* ex eis, quae etsi sint conclusiones respectu principiorum simpliciter primorum sunt tamen principia respectu aliorum omnium, et *intellectus sic acceptus est virtus intellectualis sicut aliae,* nec inest nobis a principio *naturaliter* agente nisi *inchoative,* completive autem inest a principio libero, quia in potestate nostra est ex principiis simpliciter primis *deducere* aliquid vel *non deducere*» [1].

Dominicus Soto ait: «De hac autem synderesi deque habitu intellectus erga principia speculabilia per se nota, vinci hoc saepe argumento soleo, *quod non sint qualitates ab intellectu distinctae*: nam habitus ad hoc adhibentur ut, cum *potentia indifferens* sit ad duo contraria, *determinetur* per eosdem et coarctetur *ad unum.* Hoc enim pacto appetitus concupiscibilis, per temperantiam determinatur ad bonum virtutis; *intellectus* autem *per se ipse determinatus est ad illa quae lumine naturali sunt nota,* utpote qui *suapte natura* tales veritates amplexatur; non ergo opus habet aliqua qualitate vestiri, sed ipsae forsam *inclinationes naturales* dicuntur *inditi habitus*» [2].

[1] Durandus, *III Sent.*, dist. 33, q. 1, ad 2, ed. Lugduni, 1544, fol. 174, col. 1.

[2] Dominicus Soto, *De iustitia et iure*, lib. I, q. 4, art. 1, edit. Salmanticae 1577, p. 24.

Addit tamen: «cui autem oppositum probatius fuerit, aliam rationem meditetur».

Sed clarius rem proponit Bañez cum ait: «Synderesis sive habitus primorum principiorum, partim est a natura, partim acquisitus». Et prosequitur: «haec conclusio sub hac forma est D. Thomae, locis citatis a principio, et *explicatione potius indiget quam probatione*. Advertendum est ergo quod habitus *primorum* principiorum includit *duo*: lumen ipsum intellectuale et species acquisitas. Hoc supposito, sensus conclusionis est quod habitus *primorum* principiorum, quod attinet ad *lumen* intellectus est *naturalis*; at vero est *acquisitus* quantum ad *species*»[1].

Vazquez sat longe prosequitur sententiam suam in I-II, disp. 79, cap. 2-4, edit. cit., pp. 499-503.

b) *Alii* autem putant esse *realiter et specifice distinctum a potentia intellectiva*, a qua tamen fluit non quidem per operationem aliquam propriam, sed *per quandam dimanationem aut resultantiam naturalem*.

Haec tamen dimanatio vel resultantia *duobus modis* explicatur ab eius fautoribus:

1) *Quidam* enim putant eam *non esse coaetaneam potentiae intellectivae, sed natura et tempore posteriorem, quando nempe species intelligibiles adveniunt et praesentes sunt intellectui*, quod quidem non accidit nisi *tempore usus rationis*. Et hoc modo intelligit hanc dimanationem *Caietanus*, qui ait non esse putandum totam illam qualitatem quae est habitus principiorum congenitam esse, ut coaevam intellectus, sed impeditam propter absentem notitiam terminorum, sed «putandum magis est quod, *sicut* nutrire augereque naturales sunt actus animae non

---

[1] Dominicus Bañez, *In I*, q. 79, art. 12, dub. 2, edit. cit., col. 1168. «Ipse autem habitus primorum principiorum est forma naturaliter indita et dimanans tamquam propria passio ab ipsa hominis natura, qui quidem habitus augeri non potest nisi forte a solo auctore naturae» (Bañez, *In II-II*, q. 24, art. 6, dub. 1, conclu. 4, edit. cit., col. 888 E). Bañezio per omnia concordat Didacus Mas, *In II Post.*, q. 4, concl. 5, edit. Muguntiae 1617, p. 472.

qualitercumque, sed adveniente alimento decocto, *sic* notitia principiorum habitualis *naturaliter inest animae advenientibus ab extra terminis*, ita quod ad intelligibilem praesentiam eorum, inditum est quod *ab anima* in intellectu possibili, sub lumine agentis, *fluat* qualitas illa quae est habitus principiorum, sicut motus gravium et levium a natura gravium et levium. Et, ut semel *efluxit*, semper perseverat, quamvis non exeat in actum, impedita phantasia»[1].

2) *Quidam* vero eam esse *coaevam intellectui*, ideoque *ab initio* exsistentiae intellectus dari in omnibus hominibus. Ita Marcus Serra, qui scribit: «Alii vero discipuli D. Thomae affirmant habitum principiorum *statim ab initio fluere a natura in intellectu*, eo modo quo passiones seu proprietates fluunt ab essentia *ab instanti productionis subiecti*; quae sententia *mihi probabilior et D. Thomae conformior videtur*: apprehensio enim et cognitio terminorum non praeexigitur ad *habitum* principiorum, sed ad eius *actum*; ait namque D. Thomas, q. 16 De Veritate, articulo 1, ad 15: «actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel *habitum* syndereseos, sed ad *actum* ipsius; unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus».

«Quod vero asserit S. Doctor locis supra citatis habitum principiorum partim esse ab exteriori principio et acceptum esse a sensibilibus et effectum intellectus agentis, intelligendum est de illo *quoad species*, quae cum illo ad eius actum concurrunt; *non de ipso habitu secundum essentiam* quatenus est principium assensus elicitivum et potentiae naturalem facilitatem et promptitudinem ad cognoscenda principia tribuit, quam sine illo non haberet formaliter. Unde, si illum Deus intellectui auferret, difficultatem sentiret ad cognoscenda principia quamtumvis notissima; est enim lumen impressum rationi et signatum super nos quod ostendit nobis bona»[2].

---

[1] Caietanus, *In I-II*, q. 51, art. 1, n. 2.
[2] Marcus Serra, *In I-II*, q. 51, art. 1, edit. Romae 1653, pp. 27-28.

283. β) *Alia positio fundamentalis* est eorum omnium qui putant lumen istud intellectuale esse *acquisitum propriis actibus*, ideoque affirmant esse *realiter et essentialiter distinctum ab ipsa facultate intellectiva*.

At non omnes hanc acquisitionem eodem modo explicant:

a) Sunt enim qui putant hunc habitum —prout sumitur pro intellectu principiorum speculativorum— esse *unicum specie* tantum respectu omnium propositionum per se notarum.

b) Alii vero *plures habitus* distinguunt, iuxta diversa genera horum principiorum.

Qui ergo *unum tantum specie habitum* principiorum omnium admittunt, inter se differunt in hoc quod:

1) *Quidam* tenent eum assequi seu generari *unico actu, nempe primo iudicio intellectus*, et hoc modo rem intelligunt *Ferrariensis et Ioannes a Sancto Thoma*. En verba Ferrariensis: «Ex verbis S. Thomae apparet habitus primorum principiorum qui dicuntur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales aut inesse a natura quasi nobis formaliter sint congeniti et ab ipsa nativitate nobis inditi; nam si essent in nobis a generatione secundum se et formaliter, non acquirirentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thomas hic; sed dicuntur nobis naturales, *quia non causantur ex discursu et argumentatione*, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia actu: qui quidem intellectus et nobis inest ab ipsa nativitate, et *naturaliter*, cum phantasmatibus terminorum quae omnibus insunt, *ipsos habitus* in intellectu possibili *operatur*.

Non autem operatur alios habitus naturaliter et ex se immediate cum phantasmatibus, sed *ipse intellectus possibilis*, discurrendo et argumentando, illos *in seipso* causat, licet ad illos causandos concurrat etiam virtus et lumen intellectus agentis» [1].

[1] Franciscus Ferrariensis, *In II Contra Gent.*, cap. 78, n. 1, 3 edit. leonina, t. XIII, p. 495.

Ioannes a S. Thoma hoc longe prosequitur in I-II, disp. 16, articulo 1, n. 12 et articulo 2 per totum, qui sunt ad quaestionem 62, ubi sermo fit de virtutibus intellectualibus.

2) *Alii* vero putant *pluribus actibus* acquiri, sicut virtutes morales. Ita *Rubio* et *Conimbricenses*, quod prius etiam docuisse dicitur Buridanus.

En verba Rubii: «... asserit habitum principiorum... esse acquisitum *per actus ipsos quibus intellectus assentitur principiis*, sicut habitus scientiae et virtutum acquiruntur per proprios actus» [1].

Qui vero *plures specie intellectus principiorum* admittunt, ut Vazquez, saltem *plures actus* requirunt pro generatione intellectus principiorum respectu physicae et aliarum scientiarum.

Hac in re tria separatim considerare oportet: 1°, quaenam sit mens authentica S. Thomae; 2°, quaenam sit veritas obiectiva seu vera solutio huius quaestionis; 3°, quid dicendum de diverss theoriis modo expositis tum secundum S. Thomam tum secundum rei veritatem.

* * *

Excursus de vera mente S. Thomae circa originem habitus principiorum

Vera mens S. Thomae videtur contineri posse sequentibus propositionibus:

284. *Propositio prima*: *Intellectus principiorum et consequenter etiam synderesis, est realiter et essentialiter distinctus a potentia intellectiva.*

Hoc apparet manifeste, *in primis, ex affirmatione expressa* S. Doctoris: «Quod autem —inquit— *ipsa potentia* rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu

[1] Rubio, *In I Post.*, cap. 26, tract. 1, n. 13. Cf. etiam nn. 15-16, edit. Compluti 1613, pp. 538-539.

esse non potest, quia naturalis cognitio rationi convenit *secundum aliquem habitum naturalem*, ut de intellectu principiorum patet»[1].

«Accipitur autem hic intellectus *non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis* naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia»[2].

«Patet ergo quod synderesis *non est potentia*, sed habitus naturalis»[3].

Deinde constat idem *ex toto tractatu praesenti*. Ut enim dixit in prologo quaestionis 49, in hac I-II non agitur amplius de potentiis, sed de habitibus; ergo realiter distinguit potentiam et habitus. In hoc autem articulo praesenti agitur de origine habituum, inter quos ponit praecisse intellectum principiorum, postea etiam, in quaestione 57, ponit intellectum principiorum inter virtutes intellectuales quae subiectantur in ipso intellectu[4].

Item constat S. Thomam appellare *habitum* huiusmodi intellectum principiorum. Et cum manifeste habeat causas intransmutabiles et firmas, accipit nomen habitus *in sensu proprio et perfecto.* Atqui habitus in sensu proprio dicit quid *realiter distinctum a potentia*; nam, dicente ipso S. Thoma, «habitus secundum *proprietatem* sui nominis, significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si *proprie* accipiatur, quod sit *superveniens* potentiae, sicut perfectio perfectibili»[5]. Intellectus ergo principiorum et potentia intellectiva sunt realiter et essentialiter distincta, quia habitus pertinet ad primam speciem qualitatis, dum potentia pertinet ad secundam.

Insuper, si intellectus principiorum esset ipsa potentia intellectiva aut esset intellectus agens aut intellectus possibilis. Atqui neuter esse potest. *Non intellectus agens*, dicente expresse S. Thoma: «Unde apparet falsum esse quod quidam dixerunt, habitum principiorum esse intellectum agentem»[6]; «quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis; sed hoc esse non potest, quia *etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus*, ut docet Philosophus in I Post. Unde oportet *praeexsistere* intellectum agentem habitui principiorum *sicut causam ipsius*»[1].

[1] *De Verit.*, 16, 1.
[2] *In VI Ethic.*, lect. 5.
[3] I, 79, art. 12.
[4] I-II, 56, 3.
[5] *II Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 1.
[6] *II Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 1 corp. in fine.

Insuper intellectus agens non est proprie loquendo cognoscitivus multoque minus iudicativus, sed mere abstractivus et illuminativus; intellectus vero principiorum non est abstractivus, sed unice cognoscitivus et quidem iudicativus.

Neque intellectus possibilis esse potest, *tum* quia intellectus possibilis de se est sicut pura potentia, hoc est, sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum; habitus autem iste non est tabula rasa, quia in eo scripta sunt prima principia; *tum* etiam quia ipse habitus nequit esse subiectum suipsius; intellectus autem possibilis est subiectum istius habitus sicut et ceterorum habituum intellectualium, ut patet ex dictis quaestione 50, articulo 4 corpore et ad 3. Adde quod habitus est quid *medium* inter puram potentiam et actum secundum, quasi actus primus proximus[2]; ipse autem intellectus possibilis est pura et nuda potentia.

Denique ratio etiam suffragatur. Nam potentia intellectiva, mere considerata ut potentia, *indifferenter* se habet ad verum et ad falsum, quia utriusque esse potest, eadem essentialiter perseverans, ut potentia; intellectus vero principiorum se habet *determinate* ad verum tantum et nullo modo ad falsum. Imo et quando ad verum se habet potentia intellectiva, non eodem modo se habet ac iste habitus, quia intellectus principiorum est ad verum *immediatum seu per se notum tantum*, dum facultas intellectiva quando respicit verum *indifferenter* se habet ad verum immediatum et mediatum, seu per se et per aliud notum. Maiorem ergo habet latitudinem potentia intellectiva quam intellectus principiorum.

Constat ergo hunc intellectum et potentiam intellectivam realiter et essentialiter differre inter se.

Quomodo autem differant, utrum totaliter et adaequate, an vero inadaequate tantum, postea discutietur.

285. *Propositio secunda: Iste habitus, qui dicitur intellectus principiorum, partim est naturalis seu a natura, partim est acquisitus actibus nostris.*

Ita expresse S. Doctor in hoc articulo praesenti, et infra, quaestione 63, articulo primo.

Nam iste habitus includit duo: lumen intellectuale et species

[1] *Q. D. de anima*, art. 5. Item, *II Contra Gent.*, cap. 78.
[2] I-II, 71, 4.

intelligibiles. Quantum ergo ad *species intelligibiles* in nobis est *acquisitus actibus nostris*, hoc est, sensatione externa et interna et abstractione intellectus agentis; uno verbo *inductione abstractiva;* non ergo acquiritur eodem modo sicut habitus scientiae vel conclusionum per *demonstrationem* vi habitus praeexsistentis, sed acquiritur actibus nudae potentiae naturalis non vestitae aliquo habitu; et ideo est *acquisitio naturalis* vel sui generis.

Quantum vero ad *lumen intellectuale* est omnino *naturale vel innatum et nullo modo acquisitum* aliquo actu nostro. Est enim duplex *lumen intellectuale* in nobis, scilicet lumen intellectus *agentis*, illuminativum phantasmatum et activum seu productivum specierum intelligibilium; et lumen intellectus *possibilis*, quod est perceptivum vel compositivum aut divisivum specierum intelligibilium a quibus informatur cognoscibiliter, idest, est apprehensivum aut iudicativum earum.

Quod autem S. Thomas respectu istius habitus principiroum nomine luminis intellectualis intelligat ipsam potentiam intellectivam apparet: *primo*, quia ait illud *pertinere ad ipsam naturam humanam* quasi partem eius constitutivam vel integralem, hoc est, de *natura ipsius animae intellectivae*[1], et *consequitur naturaliter ipsam naturam humanam*[2]; *secundo*, quia ista prima omnino principia sunt *aequaliter in omnibus et aequaliter nota, ex aequalitate naturae humanae ad quam consequitur iste habitus principiorum*[3]; *tertio*, quia istud lumen *non praeexigit aliquem actum nostrum ut in nobis* detur, sed est in omnibus *inde a nativitate* et ante ipsum usum rationis[4]; *quarto*, quia istud lumen datur nobis a Deo *in ipsa creatione* animae *et cum ipsa creatione*[5]; *quinto*, quia istud lumen *nullo modo est acquisitum*[6].

Et hac de causa dicitur *quodammodo* innatus: «Dico quod synderesis a ratione practica distinguitur, non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est *quodammodo innatus* menti nostrae *ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum*, ut omne totum est maius sua parte, et huiusmodi; licet ad *determinationem* cognitionis

1 *De Verit.*, 16, 3; I-II, 106, 1 ad 2; III, 9, 1.
2 II-II, 5, 4 ad 3.
3 I-II, 94, 4; II-II, 5, 4 ad 3.
4 *De Verit.*, 16, 1 ad 14; I-II, 94, 1 ad arg. sed contra.
5 *III Sent.*, dist. 23, q. 3, art. 2 ad 1; *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, cap. 1 et 2.
III Sent., dist. 33, q. 2, art. 4.

eorum, sensu et memoria indigeamus, ut in II Post. dicitur; et ideo *statim* cognitis terminis cognoscuntur, ut in Post. dicitur»[1].

Monet autem Caietanus quod istud «partim» et «partim» non est pueriliter intelligendum quasi una pars habitus sit ab intra (=a natura) et alia pars sit ab extra (=ex actibus), quia qualitas intelligibilis, ut est iste habitus, est una et simplex et indivisa qualitas[2], sed est intelligendum quod totus habitus partim, scilicet secundum inchoationem vel radicem, est a natura, et secundum consummationem est ab actibus. Unde ipse S. Doctor conceptis verbis ait quod «virtus non dicitur *partim* a natura esse eo quod aliqua *pars* eius sit a natura et aliqua non; sed quia *secundum aliquem modum essendi imperfectum* est a natura, scilicet *secundum potentiam et aptitudinem*»[3].

Sed quomodo hoc sit intelligendum, ipse S. Doctor alibi clarius docet: «Sicut autem —inquit— in sensu visus est duplex activum, unum quasi primum agens et movens, ut lux, aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem, ita in intellectu est quasi primum agens *lumen intellectus agentis*, et quasi movens motum species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo *habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur*»[4]. «Habitus scientiae ex duobus constat, ut dictum est, scilicet *ex lumine intellectuali* et ex similitudine rei cognitae»[5]; «habitus scientiae non tantum consistit in speciebus, sed etiam in lumine, ut dictum est»[6].

«Est autem considerandum quod intellectualis hominum operatio *secundum duo* perficitur, scilicet secundum *lumen* intelligibile et secundum *species* intelligibiles, ita tamen quod secundum *species* fit apprehensio *rerum;* secundum *lumen* intelligibile *perficitur iudicium de apprhensis*»[7].

Et quidem *in intellectu principiorum docet istud lumen esse vere innatum seu concreatum*, cum sit *ipsa potentia intellectiva*. Ait enim: «*Inest* autem animae humanae *naturale lumen intelligibile*, quod quidem *ordine naturae* est infra lumen angelicum»[8].

1 *II Sent.*, dist. 24, q. 2, art. 3.
2 CAIETANUS, *In I-II*, 51, 1, n. 2.
3 *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 8, ad 8.
4 *III Sent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, qla. 2.
5 *Ibidem*, qla. 3.
6 *Ibidem*, ad 2.
7 *De malo*, 16, 12.
8 *De malo*, 16, 12.

Et alibi clarius: «Habitus infusus similis est habitui innato, quia sicut *naturalis habitus datur in creatione*, ita infusus in recreatione. *Naturalis autem habitus*, sicut *intellectus principiorum*, indiget ut cognitio *determinetur per sensum*, quo (=sensu) *acquisitus* non indiget; quia, dum acquiritur, per actum *determinationem* recipit»[1].

«Sicut in ratione speculativa sunt *innata* principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt *innati* fines connaturales homini; unde *circa illa non est habitus acquisitus* aut infusus, sed *naturalis*, sicut synderesis, loco cuius Philosophus, in VI Ethicorum, ponit intellectum in speculativis»[2].

«Huiusmodi autem lumen rationis, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis *a Deo inditum*, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis»[3]. «In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur»[4].

«Lex naturae... nihil aliud est nisi *lumen intellectus insitum nobis a Deo*, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. *Hoc lumen* et hanc legem dedit Deus homini *in creatione*. Sed multi credunt excusari per ignorantiam si hanc legem non observant; sed contra eos dicit Propheta in Psalmo IV, 6-7: «Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?, quasi ignorent quid sit operandum; sed ipse ibidem respondet: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, *lumen scilicet intellectus*, per quod nota sunt nobis agenda; nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri non faciat alteri, et cetera talia»[5]. Et paulo post: «*Lex naturae* —inquit— est quam Deus *in creatione infudit*»[6].

«Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine..., quasi dicat: *ratio naturalis indita nobis* docet discernere bonum a malo, et ideo dicit: *Signatum* est super nos lumen vultus tui, Domine. Vultus Dei est id per quod Deus cognoscitur, sicut homo cognoscitur per vultum suum, hoc est, veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis in animabus nostris; et hoc

---

1 *III Sent.*, dist. 23, q. 3, art. 2 ad 1.
2 *III Sent.*, dist. 33, q. 2, art. 4.
3 *De Verit.*, 11, 1 corp. in fine.
4 *De Verit.*, 12, 1. Cf. etiam *II Sent.*, dist. 28, q. 1 art. 5 in fine corp.
5 *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis*, cap. 1, edit. Vives, t. 28, p. 144.
6 *Ibidem*, cap. 2, p. 145.

est quasi *lumen* et est signatum super nos, quia est superior in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras, et *hoc lumine cognoscere possumus bonum*»[1].

«*Quasi lumen rationis naturalis*, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam *impressio divini luminis in nobis*. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam *participatio legis aeternae in rationali creatura*»[2].

«Dupliciter est aliquid *inditum* homini: uno modo, *pertinens ad naturam humanam*, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo, est aliquid inditum homini quasi *naturae superadditum* per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini, non solum iudicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum»[3].

Ubi notandum est quod nomine legis naturalis potest intelligi aut vis cognoscendi et dictandi prima principia rationis practicae, et haec vis est lumen naturale intellectus practici, aut ipsae propositiones practicae per se notae, hoc est, ipsa pronuntiata vel principia per se nota ordinis practici, et sensu proprissimo haec appallantur lex, quae proprie est aliquid per rationem constitutum; habitus autem dictandi prima ista praecepta est synderesis vel potius est habitus in quo habitualiter continentur seu retinentur praecepta prima legis naturae. «Synderesis —ait S. Thomas— dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus *continens* praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum»[4].

Et idem dicendum est de intellectu principiorum: «principia nempe indemonstrabilia non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus»[5].

Unde et talis habitus, hoc est, *lumen naturale rationis* inest homini *ante usum rationis, quia ei inest a nativitate*. «*Puer* non potest uti habitu intellectus principiorum vel etiam lege naturali, quae ei *habitualiter* inest, propter defectum aetatis»[6]. Habetur ergo iste habitus *quoad lumen eius*, antequam actu dictentur prima principia speculativa vel practica.

---

1 *In Psalmum IV*, 6-7, edit. cit. tom. 18, p. 216 a.
2 I-II, 91, 2.
3 I-II, 106, 1 ad 2.
4 I-II, 94, 1 ad 2. Cf. *ibidem*, corp. art.
5 *Ibidem*, corpore art.
6 I-II, 94, 1, ad arg. sed contra.

Quod et confirmat alibi cum ait: «*Actus cognitionis non praeexigitur* ad potentiam vel *habitum* synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus»[1].

Et clarius etiam proponit posmodum cum ait: «Synderesim *extingui* intelligi potest dupliciter: uno modo, *quantum ad ipsum lumen habituale*, et sic impossibile est quod synderesis extinguatur, sicut impossibile est quod anima hominis privetur *lumine intellectus agentis*, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est *de natura ipsius animae*, cum *per hoc sit intellectualis*, de quo lumine dicitur in Psalmo IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim erat responsio ad id quod dixerat: quis ostendit nobis bona?

Alio modo, quantum ad *actum*, et hoc dupliciter: *uno modo*, ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus eius *omnino intercipitur*, et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii nec aliquem usum rationis, et hoc propter *impedimentum* proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget; *alio modo*, per hoc quod actus synderesis *ad contrarium* deflectatur, et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui...»[2].

Et propter hoc, etiam in Summa Theologica scribit quod habitus primorum principiorum speculativorum et practicorum *aequaliter* invenitur *in omnibus hominibus*: «Quantum ad communia principia rationis, sive speculativae sive practicae, est *eadem veritas seu rectitudo apud omnes et aequaliter nota*»[3]; unde et «lex naturae, quantum ad prima principia communia est *eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam*»[4]. Et rationem reddit huius aequalitatis, dum ait «quod intellectus principiorum *consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur*»[5]; nam «per lumen naturale nobis *inditum* statim cognoscuntur quaedam principia communia, quae sunt *naturaliter nota*»[6].

Et ideo dicendum est «quod *aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam*, scilicet illa per quam *naturaliter*

---

1 *De Verit.*, 16, 1 ad 14.
2 *De Verit.*, 16, 3.
3 I-II, 94, 4.
4 *Ibidem.*
5 II-II, 4, 4 ad 3.
6 II-II, 8, 1 ad 1.

cognoscimus prima principia; scientiam enim hic *large* accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia *totam humanam naturam* suscepit»[1].

Habitus ergo primorum principiorum tam speculativorum quam practicorum est *vere innatus* seu concreatus ratione luminis intellectualis, quod nihil est aliud quam naturale lumen intellectus agentis et possibilis; sed est *acquisitus* ratione specierum intelligibilium, quae ex sensibilibus ope abstractonis intellectus agentis accipimus.

Et quia haec est *natura* intellectus possibilis, ut non possit intelligere sine speciebus intelligibilibus, ideo necessarium est ponere in intellectu habitum partim naturalem vel innatum et partim acquisitum abstractione, dum in voluntate respectu boni in communi non sit necesse hoc ponere. Unde conceptis verbis S. Thomas scribit: «Intellectus indiget *speciebus* intelligibilibus per quas intelligat, *et ideo* oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae; sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum»[2]. Et in hoc sensu ait alibi S. Doctor quod iste habitus *praesupponit* aliquem *actum*, nempe sensationis et abstractionis. «Quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum, quod esse non potest, quia intellectus qui est habitus principiorum *praesupponit* aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic Philosophus dicit»[3].

Et alibi: «Cognitio —inquit— fit per aliquam speciem, nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat, *et ideo* oportet in his etiam quae *naturaliter* cognoscimus esse quemdam habitum, qui etiam *quodammodo* principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Post. Sed voluntas ad volendum *non indiget aliqua specie*; *unde* non est simile»[4]. Nam «voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis, *et ideo* non requiritur aliquis *naturalis* habitus in voluntate ad *naturale*

---

1 III, 9, 1.
2 I-II, 62, 3 ad 1.
3 *In III De anima*, lect. 10, n. 729.
4 *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 5 ad 3.

desiderium, et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis»[1].

Attamen non est acquisitus pleno sensu, hoc est, per studium, per industriam, per demonstrationem proprie dictam, sicut acquiritur habitus conclusionum, sed species illae acquiruntur per abstractionem intellectus agentis a sensibilibus naturaliter nobis occurrentibus, et ideo est acquisitio naturalis, hoc est, per opera naturae absque habitu aliquo paecedente.

Ad rem S. Thomas: «Anima humana, *quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid* attingit de eo quod *proprium* est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem *subito et sine inquisitione habeat*, quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi *a sensu accipiendo*... Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis *sine inquisitione* et in speculativis et in practicis, et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini *naturaliter* inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexsistunt; oportet etiam hanc cognitionem *habitualem* esse ut in promptu exsistat et uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus *naturalis* quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quam vocamus intellectum principiorum, ita in ipsa est quidam habitus *naturalis* primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet»[2].

«In ratione speculativa ex principiis *indemonstrabilibus naturaliter* cognitis *producuntur* conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio *non* est nobis *naturaliter indita, sed per industriam* rationis *inventa*»[3].

«Intellectus enim noster aliqua *naturaliter* cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, *naturaliter* in ipso exsistunt et ex eo procedunt; sicut etiam quaedam intelligibilia quae *non*

---

[1] *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 8 ad 13.
[2] *De Verit.*, 16, 1.
[3] I-II, 91, 3.

naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem *ratiocinando* pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro *naturaliter non* exsistunt, sed *cum studio* quaeruntur»[1].

«Ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet, *naturaliter notorum absque investigatione rationis*, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia *per se naturaliter nota* de his quae *ratiocinando* invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa *ratiocinatur* de speculativis, ita ratio practica *ratiocinatur* de operabilibus. Oportet igitur *naturaliter nobis esse indita*, sicut principia speculabilium ita et principia operabilium»[2].

Unde et habitus huiusmodi principiorum dicitur *naturalis*. Et ideo una ex conditionibus primi principii quas exigit Aristoteles est ut naturaliter nobis adveniat. «Tertia conditio —ait S. Doctor— est ut *non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam* habenti ipsum, *quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem*. Ex ipso enim lumine *naturali* intellectus agentis prima principia fiunt cognita, *nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt*.

Quod quidem fit per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia»[3].

Et propter hoc istae primae propositiones dicuntur et sunt per se notae seu immediatae, hoc est, non per aliud sicut per medium, tam quoad se quam quoad nos omnes. «Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa, nam scientia est per discursum a principiis ad conclusiones, intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se nota. Unde intellectus respondet immediatae propositioni; scientia autem conclusioni, quae est propositio mediata»[4]. «Ac si dicat (Philosophus) quod intellectus nihil aliud sit quam scientia indemonstrabilis. Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita *intellectus im-*

---

[1] *IV Contra Gent.*, cap. 11.
[2] I, 79, 12.
[3] *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 599.
[4] *In I Post.*, lect. 36, n. 11.

portat certitudinem cognitionis absque demonstratione, non propter defectum demonstrationis, sed quia id de quo certitudo habetur est indemonstrabile et per se notum»[1].

«Actus qui sunt ante virtutem possunt quidem dici naturales secundum quod a naturali ratione procedunt, prout *naturale dicitur contra acquisitum*»[2].

«Praeexsistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae *statim* intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus»[3].

«Immediata autem principia ideo *ex praeexsistente cognitione addiscere non possumus*, quia praeexsistens cognitio est certior, cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt; nulla autem cognitio est certior cognitione huiusmodi principiorum... Unde *non eodem modo* principiorum cognitio fit in nobis ex praeexsistente cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem»[4].

«Cognitio quae fit *per aliquid naturaliter nobis inditum*, est *naturalis*, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur *per lumen intellectus agentis*»[5].

Quo in loco haec adnotat Ferrariensis: «Circa istam propositionem: cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est *naturalis*, advertendum quod cognitio potest dici naturalis *dupliciter*: uno modo *ut distinguitur contra supernaturaliter habitum sive contra acceptum a superiori lumine quam sit lumen intellectus agentis*, et sic omnis cognitio a nobis virtute principii naturalis quomodocumque, sive, inquam, immediate sive mediate acquisita, dicitur naturalis. Hoc modo non accipitur hic.

Alio modo, *ut distinguitur contra cognitionem per studium et exercitium acquisitam*, et sic dicitur cognitio naturalis illa quae *statim et absque inquisitione aliqua in intellectu causatur*, et hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale *immediate*, idest nulla mediante cognitione, causatur in nobis,

[1] *In I Post.*, lect. 44, n. 3.
[2] *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 9 ad 17.
[3] *De Verit.*, q. 11, art. 1.
[4] *In II Post.*, lect. 20, nn. 5, 7.
[5] *III Contra Gent.*, cap. 46.

sicut primorum principiorum cognitio immediate a lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis, quia, ut superius de mente S. Thomae ostentum est[1], intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quae ex sensibus accipiuntur»[2].

«Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum primorum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in II Post., et sic oportet quod sit *effectus intellectus agentis*, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu»[3].

Ad quem locum Ferrariensis adnotat: «Advertendum hic quod ex verbis S. Thomae apparet habitus primorum principiorum, qui dicuntur nobis naturales et inesse nobis a natura, non sic dici naturales aut inesse a natura quasi nobis formaliter sint congeniti et ab ipsa nativitate nobis inditi, nam, si essent in nobis a generatione secundum se, et formaliter, non acquirirentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thomas hic.

Sed dicuntur nobis naturales, *quia non causantur ex discursu et argumentatione*, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia in actu, qui quidem intellectus, et nobis inest ab ipsa nativitate, et naturaliter, cum phantasmatibus terminorum quae omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur. Non autem operatur alios habitus naturaliter et ex se immediate cum phantasmatibus, sed ipse intellectus possibilis, discurrendo et argumentando, illos in seipso causat, licet ad illos causandos concurrat etiam virtus et lumen intellectus agentis»[4].

«Unde concludit quod neque praeexsistunt in nobis *habitus* principiorum, *quasi determinati et completi*, *neque* etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus *habitibus* praeexsistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed *habitus principiorum fiunt in nobis ex sensu praeexsistente*»[5].

«Posset autem aliquis credere quod solus sensus vel memoria singularium (=solus sensus) sufficiat ad causandum intelligibi-

[1] FRANCISCUS FERRARIENSIS, *In II contra Gent.*, cap. 78, n. I, 3.
[2] *In III Contra Gent.*, cap. 46, n. IV, 1.
[3] *II Contra Gent.*, cap. 78.
[4] FERRARIENSIS, *h. l.*, n. I, 3.
[5] S. THOMAS, *In II Post.*, lect. 20, n. 11.

lem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo *ad hoc excludendum* Philosophus subdit quod *simul cum sensu* oportet praesupponere talem *naturam* animae quae possit *pati* hoc, idest quae sit *susceptiva cognitionis universalis,* quod quidem fit per *intellectum possibilem;* et iterum quae possit *agere* hoc secundum intellectum *agentem,* qui facit intelligibilia in actu per *abstractionem* universalium a singularibus»[1]. Et inde patet:

286. *Propositio tertia: Actus quibus aliquo modo acquiritur habitus primorum principiorum, sunt actus naturales, hoc est, merae potentiae sensitivae et intellectivae, non autem actus alicuius habitus praecedentis, sicut habitus scientiae acquiritur per actus habitus praecedentis, qui est habitus primorum principiorum.*

Et *ratio* est, quia primus omnino habitus nequit acquiri virtute alterius habitus, sed solum virtute potentiae naturalis. Nam ille habitus a quo causaretur vel esset prior vel esset posterior vel esset coaevus. Non prior, quia secus ille esset primus; non posterior, quia iste est eius effectus, et effectus nequit esse ante causam suam; neque coaevus, quia esset idemmet habitus causandus et nihil est causa efficiens suipsius.

Et propter hoc dicitur habitus naturalis, quia a mera potentia naturali absque habitu praecedenti procedit *quantum ad id quod in eo acquisitum est.*

Quapropter S. Thomas: «Virtus intellectualis *fit* in parte intellectiva secundum quod *per intellectum agentem* fiunt *species* intellectae in ipsa vel *actu vel habitu*»[2].

287. *Brevius contrahendo* quae hucusque dicta sunt, S. Thomas expresse docet sequentia:

1°, habitus primorum principiorum includit *duo,* sciliet *lumen* intellectus et *species* intelligibiles.

2°, *species intelligibiles* sunt essentialiter distinctae tum ab intellectu agente tum ab intellectu possibili; *ab agente* quidem, quia sunt proprius effectus eius; *a possibili* etiam, quia se habent ad illum ut forma ad materiam vel ut actus ad potentiam; *insuper* possunt ab invicem separari, quia dari possunt intellectus agens

[1] *Ibidem,* n. 12.
[2] *De virtutibus in communi,* q. 1, art. 9.

et possibilis absque ulla specie intelligibili, ut patet in pueris recenter natis.

3°, *species intelligibiles* primorum principiorum, hoc est, terminorum eius, quorum est habitus intellectus, non sunt innatae seu congenitae in nobis, sed *acquisitae,* non quidem per habitum praecedentem, sed per naturalem potentiam sensuum externorum et internorum per modum praesentantium singularia et per naturalem potentiam intellectus agentis abstrahentis eas ex his sensibilibus, et ita haec *determinatio,* quod nempe sint *huius vel illius,* advenit ab extra, licet modo quodam naturali, absque alio superaddito.

4°, *lumen intellectuale* est duplex, scilicet lumen intellectus *agentis,* quod est abstractivum seu factivum specierum et illuminativum earum, et lumen intellectus *possibilis,* quod est perceptivum seu apprehensivum earum et compositivum aut divisivum per iudicium affirmativum vel negativum immediatum.

5°, utrumque istud lumen est *omnino naturale,* hoc est, ab intra seu ingenitum vel connaturale, quia est *ipsamet naturalis potentia intellectualis,* hoc est, ipsemet intellectus agens et ipsemet intellectus possibilis. Ergo *lumen istud intellectuale non differt ab ipsa potentia intellectiva.*

Ultra testimonia expressa S. Thomae relata supra, liceat modo addere duo quae habet ipsa Summa theologica: «Operationis autem intellectus est *duplex* principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis (=ipsa potentia intellectiva), quod quidem principium est etiam *in intelligente in potentia;* aliud autem est principium intelligendi in actu, sciliet *similitudo rei intellectae* in intelligente»[1]. «Lumen intellectuale *simul cum* similitudine rei intellectae est *sufficiens* principium intelligendi»[2]. «Ad intelligendum *duo* concurrunt; ut supra dictum est, scilicet virtus (=potentia) intellectiva, et *similitudo* rei intellectae»[3].

Non tamen est necesse quod istae species intelligibiles semper sint in actu abstractae et illuminatae ab intellectu agente, sed sat est quod maneant in habitu seu habitualiter in intellectu possibili.

Ratione ergo specierum requiritur aliquis actus praevius ad

[1] I, 105, 3.
[2] I, 105, 3 ad 2.
[3] I, 106, 1.

intellectum principiorum, sed ratione luminis intellectualis, nullus actus requiritur, sed *ab ipsa creatione* nobis confertur.

6°, Ergo habitus primorum principiorum est partim ab intra et partim ab extra, ab intra quidem seu a natura quoad lumen intellectuale; ab extra vero seu ab actu quoad species intelligibiles, et dicitur habitus *naturalis duplici titulo*, nempe respectu luminis, quia est innatum seu congenitum; respectu vero specierum intelligibilium, quia obtinentur a nuda potentia naturali intellectus agentis.

7°, Ista tamen duo lumina intellectus agentis et possibilis *non se habent ex aequo*, sed lumen intellectus *agentis* se habet *ut vera et propria causa efficiens specierum intelligibilium*, ideoque et habitus intellectus quoad hunc aspectum; lumen vero intellectus *possibilis* ut habitualiter seu in actu primo actualis vel completi speciebus intelligibilibus illuminatis lumine intellectus agentis, est quod *essentialiter pertinet ad ipsum habitum intellectus* [1].

8°, Ergo inter habitum primorum principiorum complete sumptum et intellectum possibilem est *differentia realis quidem et essentialis*, sed inadaequata tantum, quatenus ipse intellectus possibilis, prout in actu primo informatur speciebus intelligibilibus terminorum, est pars aut quasi pars habitus intellectus, et dico quasi pars, quia revera quando informatur eis *cognoscibiliter* fit unum cum speciebus vel potius cum obiecto intellecto.

Et inde est quod iste habitus primorum principiorum non causatur proprie loquendo aliquo actu intellectus possibilis, sed *unice actu intellectus agentis*, quia species intelligibiles sunt reductive in genere habitus, cum sint qualitas quaedam per modum formae non vialis tantum, sed per se stabilis in intelectu possibili quem informant.

288. Quod autem haec sit *germana mens S. Thomae confirmari potest* multiplici argumento.

Et 1° quidem apparet ex hoc quod S. Doctor tenet doctrinam quandam *mediam* inter duas extremas, quarum una affirmabat hunc habitum intellectus esse totaliter ab intrinseco seu a natura, hoc est, et quoad lumen et quoad species intelligibiles; alia vero e converso aiebat esse totaliter ab extrinseco seu ex actibus vel acquisitione, hoc est, quoad species et quoad lumen intellectuale. Ergo in medio non potest esse nisi illa quae asserit lumen esse e natura vel ab intrinseco, species vero ab extrinseco seu ab actu abstractionis, vel illa quae ex adverso dicat lumen esse ab extrinseco et species ab intrinseco, quae manifestam continet absurditatem, et a S. Thoma expresse respuitur. Manet ergo ut germana sententia S. Thomae illa quae asserit lumen esse a natura (=inditum), species vero esse quodammodo ab extrinseco (=ab abstractione intellectus agentis).

[1] Cf. *III Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 1, qla. 3.

2°, quia habitus intellectus primorum principiorum *partim convenit cum habitu angelorum*, quia per intellectum homo attingit suo modo angelos iuxta illud: supremum infimi attingit infimum supremi; *partim vero ab eo differt*. Convenit cum habitu angelorum ex parte *luminis*, quod utrobique est naturale et concreatum; differt vero ex parte *specierum*, quatenus species angelorum non sunt propria abstractione acquisitae, sed a Deo infusae ab initio creationis eorum, dum species nostrae sunt acquisitae abstractione, et ideo non habentur ab ipso initio creationis animae nostrae: *insuper* intellectus noster possibilis indiget simpliciter et absolute speciebus intelligibilibus ad omnes omnino cognitiones, dum angelus non ad omnes, quia non ad cognitionem propriae essentiae. Si autem quoad utrumque elementum homo differret ab angelo, iam cum illis in nullo conveniret.

3°, quia intellectus ut intellectus et voluntas ut voluntas, hoc est, utraque facultas *ut natura*, partim conveniunt in hoc, licet differant propria indole utriusque. Et quidem conveniunt in hoc quod sicut voluntas ut natura essentialiter est tendentia in bonum commune, ita intellectus ut natura essentialiter est tendentia in verum per se notum seu immediatum, quod est proprium eius obiectum; at differentia adest, quia voluntas, utpote appetitus, non indiget speciebus obiecti; intellectus vero indiget. Ergo habitus iste ponendus est in intellectu ratione specierum tantum, non vero propria ratione luminis intellectualis, quod est essentialiter eius natura.

4°, quia hac interpretatione solvuntur omnia quae docuit semper S. Thomas in diversis suis operibus a principio usque ad finem, absque ulla retractatione aut evolutione proprie dicta, cum secus oporteret plures contradictiones in illo ponere ab ini-

tio usque a finem. Qua in re Lottin exaggerasse videtur[1], nempe: Iste habitus est: a) naturaliter inditus et naturaliter acquisitus; b) ab ipsa creatione ante usum rationis, et post usum rationis tantum; c) ante omnem actum proprium et post aliquem actum proprium; d) ab intra quoad essentiam et ab extra quoad determinationem. Et inde verbum illud: synderesis est habitus et non potentia, vel etiam est potentia cum habitu seu potentia habituata[2].

* * *

289. Et haec sufficiant de sensu quaestionis et sententiis, praesertim de peculiari illa S. Thomae, de origine habitus primorum principiorum, ut veniamus ad solutionem iuxta *ipsam veritatem obiectivam*, quae ita exprimi potest:

290. CONCLUSIO: *Dicendum est lumen intellectuale habitus primorum principiorum esse lumen ipsum naturale seu facultatem ipsam perceptivam et immediate iudicativam intellectus possibilis.*

291. Quod quidem ostenditur, 1°, *negative*: Lumen enim istud non est supernaturale, sed ordinis naturalis. Aut ergo est ipsum lumen naturale intellectus agentis et possibilis aut est aliquid derivatum a lumine isto naturali. Atqui nequit esse lumen derivatum. Quia vel derivaretur per veram productionem vel per simplicem emanationem. Sed neutrum dici potest. *Non quidem per simplicem dimanationem naturalem*, quia tunc esset quasi nova potentia intellectiva et solum valeret ut intellectus posset operari, sicut ab anima emanant potentiae ut per eas operationes suas exercere valeat; sed potentia intellectiva est per seipsam immediate operativa; non ergo

---

[1] O. Lottin, *La syndérèse au moyen âge*, apud «Revue Neoscolastique de Philosophie», fevrier 1928, pp. 40-41.

[2] Cf. Oskar Renk, *Die synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, I P., sect. 2, pp. 33-34, in collect. «Beaunker», Münster 1911. Qui tamen non videtur plene attingere sanctum Thomam.

potest resultare tale lumen per modum simplicis dimanationis. *Neque etiam per veram productionem*, quia actio productiva eius deberet esse *iudicativa et maxime vera et fortior quam ipse habitus producendus*, et sic nuda potentia esset causa primorum principiorum, non autem habitus ille. Aut ergo inutiliter operaretur talis habitus aut desineret esse primus habitus, quia desineret esse primorum omnino principiorum.

292. 2°, *positive seu ostensive:*

a) *ex sufficientia intellectus:* Nam in tantum lumen naturale intellectus possibilis indigeret alio lumine ei superaddito per modum habitus ad percipienda et dictanda prima principia speculativa vel practica, in quantum esset ex aequo in potentia ad plures species et plura iudicia, quae diversis modis commensurari possent, hoc est, quae diversimode possent componi et dividi. Atqui non est ex aequo in potentia ad plura iudicia prima, sed ordine quodam, secundum ordinem notionum vel terminorum, et quidem isti termini non possunt pluribus modis commensurari seu componi vel dividi, sed uno modo semper et apud omnes modo omnino naturali. Ergo ad percipienda et dictanda prima ista iudicia non requiritur aliud lumen praeter lumen naturale intellectus possibilis.

Aliis verbis: «Si aliquid sit in potentia ad alterum, *ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum*, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum *ex sua natura* habet debitam habitudinem ad talem actum»[1]. Atqui ipsum lumen naturale intellectus possibilis, hoc est, ipsemet intellectus possibilis est in potentia ad ista prima iudicia speculativa et practica et quidem immediate, ita tamen quod *non est in potentia nisi ad ipsa* et modo quidem determinato. Ergo intellectus possibilis *ex natura sua*, absque ullo lumine superaddito per modum habitus habet debitam habitudinem ad haec prima

---

[1] I-II, 49, 4.

principia percipienda et dictanda. Unde ipse S. Doctor ait: «*ex ipsa enim natura* animae intellectualis convenit homini quod *statim*, cognito quid est totum et quid est pars, *cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris*» [1].

Minor clare patet et expresse docetur a S. Thoma: «Voluntas, licet respectu aliquorum ad *utrumlibet* se habeat, tamen respectu finis ultimi *naturalem* inclinationem habet; *et similiter intellectus* respectu cognitionis primorum principiorum *naturalem motum* habet» [2].

«Tam intellectus quam voluntas *ex necessitate* tendit ad illud ad quod *naturaliter* ordinatur; *naturale* enim est determinari *ad unum*. Unde intellectus *ex necessitate* assentit primis principiis *naturaliter* notis *nec potest eorum contrariis assentire, et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam*» [3].

«Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam, sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potentia... *Sicut* ergo *nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo potest inesse falsa opinio *circa quaecumque* quae naturali eius cognitioni subsunt» [4].

293. *Confirmatur, primo,* quia iste habitus distinctus realiter ab ipsa potentia naturali intellectus possibilis et ab ipsis speciebus intelligibilibus terminorum primorum, esset habilitas quaedam media inter nudam potentiam intellectivam intellectus possibilis et species intelligibiles primorum principiorum, vi cuius intellectus possibilis prompte et faciliter, ordinate et infallibiliter, et delectabiliter proferret et dictaret prima iudicia speculativa et practica, eo fere modo quo ponimus habili-

---

[1] I-II, 51, 1.
[2] *De potentia*, 2, 3.
[3] *De malo*, 3, 3.
[4] *De malo*, 16, 6.

tatem quamdam in intellectu possibili distinctam ab eo et a speciebus intelligibilibus iudiciorum mediatorum, vi cuius possit intellectus prompte, ordinate et sine errore et delectabiliter, ordinare species vel terminos illos ad concludendum per inventionem formalem termini medii. Atqui talis habilitas media pro primis omnino principiis non habet locum, quia non requiritur. Nam ista habilitas non eadem ratione superadditur potentiae intellectivae, sicut superadduntur species intelligibiles, quia species intelligibiles sunt necessariae simpliciter ad intelligendum, ita ut sine illis intellectus possibilis nihil omnino intelligere valet; habilitas autem illa non est necessaria simpliciter et absolute, sed solum secundum quid, scilicet ad melius seu ad bene esse, nempe ut prompte et faciliter, ut ordinate et vere, ut delectabiliter operetur potentia; et hac ratione distinguimus, v. gr. Logicam naturalem, quae est vis nativa intellectus nostri ad discurrendum, absque habilitate acquisita et superaddita, et Logicam artificialem, quae est ista habilitas acquisita: et hac de causa, quia circa vera mediata et remota potest intellectus difficultatem pati et inordinate procedere et errare, necessaria est habilitas quaedam media acquisita ut prompte, ordinate et bene procedat in acquirenda veritate concludendo unum ex alio.

Sed circa prima omnino principia, ipsa potentia naturalis est naturaliter bene disposita et determinata, quia ibi nulla est difficultas superanda, nulla est deordinatio possibilis, nullus est processus sequendus, quia de omnino primis et immediatis agitur. Ipse ergo intellectus possibilis naturaliter habet quod faciliter et prompte et ordinate et sine errore ullo proferat et dictet prima illa iudicia speculativa et practica, quae non solum sunt necessario vera per se, sed etiam necessario per se ipsa apparent nobis ut omnino vera. Et ideo optime S. Thomas monet quod prima principia non addiscuntur neque docentur, sed naturaliter habentur [1].

---

[1] *De Veritate*, 11, 1-2.

294. *Confirmatur secundo.* Sed fingas istam habilitatem mediam respectu primorum principiorum. Deberet causari ab aliquo actu alicuius potentiae humanae. Atqui a nullo; non quidem ab actu potentiae sensitivae, quia habilitas ista est spiritualis et immaterialis; non ab actu intellectus agentis, quia intellectus agens non est productivus nisi specierum intelligibilium, iam vero habilitas ista ponitur ut essentialter et realiter distincta a speciebus intelligibilibus; non ab actu voluntatis, quia actus voluntatis naturaliter est posterior, cum sequatur synderesim, quae est iste habitus; sed *neque ab actu ipsius intellectus possibilis.*

Nam iste actus est triplex: simplex apprehensio, iudicium immediatum et iudicium mediatum seu discursus. Sed evidenter, discursus nequit esse, quia posterior essentaliter est; neque simplex apprehensio, quae imperfectissima operatio est et non posset causare nisi habilitatem ad bene et faciliter apprehendendum, non autem ad bene et faciliter iudicandum; neque actus iudicii immediati, nam istud iudicium immediatum primi actus iudicativi debet esse primum principium humanae cognitionis, scilicet principium contradictionis; at, utpote causa illius habilitatis, debet excludi ab hac habilitate et esse prior illa, et iam haberemus exclusum ab habitu principiorum primum principium cognitionis humanae; quod esset contradictio in adiecto; actus etiam proferendi illud, deberet esse fortior et certior et infallibilior ipso habitu principiorum, et cum haec fortitudo et veritas et infallibilitas maior, immo suprema, non posset esse nisi ab ipsamet natura intellectus possibilis, eo ipso habemus quod potentia illa naturalis sufficit. Ad rem S. Thomas:

«Cognitio quae fit *per aliquid nobis inditum*, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quae cognoscuntur *per lumen intellectus agentis*... In his autem quae sunt naturaliter nota *nullus potest errare*; in cognitione enim principiorum indemonstrabilium *nullus errat*» [1].

---

[1] *III Contra Gentes*, cap. 46.

«Quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est *eadem veritas seu rectitudo apud omnes et aequaliter nota*» [1].

«Prima (conditio primi principii speculativi et practici) est quod *circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare*; et hoc patet, quia cum homines non decipiantur nisi circa ea quae ignorent, idea *circa quod non potest aliquis decipi*, oportet esse notissimum» [2].

«Considerandum est quod *communes animi conceptiones* habent aliquid commune cum aliis principiis demonstrationis, et aliquid proprium. *Commune* quidem habent, quia necesse est tam ista quam alia principia per se *esse vera*; *proprium* autem est horum principiorum quod non solum *necesse* est ea per se *vera esse*, sed etiam *necesse est videri* quod per se sint vera; nullus enim potest opinari contraria eorum» [3]. Quod si quis negare ea conetur, solum erit apparenter et voce exteriori, non vero interiori ratione, ut ipsemet saepe docet [4].

«*De quolibet* enim cognito *potest* homo *opinari quod possit aliter se habere, nisi forte de primis principiis per se notis, quorum contraria non cadunt in exsistimatione*, de quibus tamen non est scientia; sed circa omnia mediata, quorum est demonstratio et scientia, potest aliquis exsistimari quod possibile sit aliter se habere, et ita potest ea opinari» [5].

295. b) Idem constat *ex comparatione cum habitu scientiae.* Habitus enim scientiae non solum causatur ex intellectu agente abstrahente species intelligibiles et per eas illuminatas informante intellectum possibilem, sed

---

[1] I-II, 94, 4.
[2] *In IV Metaphys.*, lect. 6, n. 597.
[3] *In I Post.*, lect. 19, n. 2.
[4] *In I Post.*, lect. 19, n. 4; *In IV Metaphysic.*, lect. 6, n. 601; *In I Post.*, lect. 20, n. 3. In *De Verit.*, 10, 12, ait quod prima principia demonstrationis «non possunt cogitari non esse» vera. «In his quae naturali habitu cognoscuntur non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis».
[5] *In I Post.*, lect. 44, n. 8.

etiam per intellectum possibilem iudicantem et subsumentem terminum medium sub maiori; et ideo lux ista iudicativa est causata et derivata et illativa; sed lux primorum principiorum debet esse omnino naturalis et immediata, et solum causantur ea quae in hoc habitu habentur ab intellectu agente. Nisi ergo dicatur lumen intellectus principiorum esse naturale, idest ipsam potentiam cognoscitivam, *non apparet distinctio essentialis* inter habitum scientiae et habitum intellectus.

Dicendum est ergo hunc primum actum perceptivum et iudicativum intellectus possibilis esse obiective provocatum ab intellectu agente abstrahente, sed subiective vel quoad exercitium provenire ab instinctu naturae, hoc est, ab ipso auctore naturae, qui Deus est. Unde et differentia voluntatis in voluntatem ut naturam et voluntatem ut rationem non est per se primo eius, sed derivatur ex ratione iudicante naturaliter seu immediate et iudicante mediate seu deliberando, ut ostendit S. Thomas in II Sent., dist. 39, q. 2, articulo 2 ad 2.

Bene ergo S. Doctor concludit: «Intellectus possibilis, qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae, et *naturali* quantum ad ea quae ex *naturali* lumine intellectus agentis, qui est eius regula, statim *determinatur*, sicut sunt prima principia (= non enim indiget determinatione ex parte subiecti, sed ex parte obiecti); et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt» [1].

Sic ergo intelligendus est habitus primorum omnino principiorum in nobis ut sit *veluti medius* inter habitum intellectualem angelorum et habitum scientiae seu illativum in nobis. Ut ergo plane videamus originem eius, oportet prius considerare separatim modum originis habitus intellectualis angelorum et habitus illativi in nobis, semper prae oculis habendo quod in his omnibus suo modo concurrit duplex elementum, scilicet lumen intellectuale et species intelligibiles.

[1] *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 1.

α) Habitus ergo intellectualis *angelorum* est *totaliter vel secundum totum innatus vel congenitus vel a natura*, scilicet quoad utrumque elementum: ex parte quidem *luminis intelligibilis*, quia istud lumen est ipsa potentia naturalis intellectiva eius, quae concreata et congenita est una cum eius essentia vel natura; ex parte etiam *specierum intelligibilium*, quia istae species sunt ei a Deo inditae una cum creatione essentiae et intellectus eius, quasi perfectiones eius connaturales et debitae ad perfecte intelligendum, et non possunt ab eo acquiri, quia non habet intellectum agentem.

β) *Habitus vero illavitus seu scientificus noster est totaliter acquisitus* actibus nostris: ex parte quidem *specierum vel terminorum*, ex sensatione et experimentatione et abstractione intellectus agentis, quae quandoque pro istis terminis sat laboriosa est; ex parte vero *luminis illativi*, ex actu intellectus possibilis adiuti habitu intellectus qui est de praemissis, ut possit rite fieri coordinatio terminorum ad concludendum.

γ) Habitus ergo immediatus seu *non illativus* noster, prout est primorum omnino principiorum, debet esse partim naturalis seu innatus vel congenitus, partim vero debet esse acquisitus aliquo modo. Et vere, est innatus vel congenitus vel concreatus, ideoque habetur a creatione, ex parte *luminis intellectualis*, quod est ipsa potentia intellectiva, hoc est, vis nativa intellectus agentis et vis nativa intellectus possibilis, maxime vero possibilis intellectus; ex parte vero terminorum seu *specierum*, est acquisitus actibus nostris, nemque ex sensatione et abstractione intellectus possibilis.

Attamen *neque* ex parte luminis sumus *omnino sicut* intellectus angelicus, *neque* ex parte acquisitionis specierum *omnino sicut* in acquisitione habitus illativi; nam *lumen intellectuale* nostri intellectus possibilis est es-

sentialiter compositivus et divisivus (= collativus), dum lumen intellectus angelici est magis simplex et omnino intuitivus (= non collativus); sed quoad *naturalitatem* uterque intellectus convenit; lumen autem pro scientia nostra est collativus-illativus.

Acquisitio quoque specierum seu terminorum primorum omnino principiorum non est sicut acquisitio habitus illativi, quia est acquisitio *quasi naturalis*, et hac de causa dicit S. Thomas loco citado ex Metaphysica quod advenit nobis quasi naturaliter; adest quidem *acquisitio*, quia species intelligibiles intellectus nostri non sunt inditae sicut species angelorum, sed acquiruntur per proprium actum sensationis et abstractionis intellectus agentis; unde, comparando hunc habitum ex parte specierum cum speciebus congenitis angelorum et cum lumine intellectuali congenito intellectus nostri, dicitur et est acquisitus; at haec acquisitio est *quasi naturalis*, per contrapositionem ad plenam acquisitionem habitus illativi, nam habitus illativus est *simpliciter acquisitus*: 1) ex aliquo *habitu* praecedenti, hoc est, principiorum, et non ex nuda potentia naturali, dum istae species primae acquiruntur a nobis nuda potentia naturali absque habitu aliquo praecedenti; 2) habitus illativus acquiritur per discursum vel ratiocinationem secundum causalitatem seu per inquisitionem et studium, cum species istae primorum principiorum acquiruntur sine discursu secundum causalitatem et sine inquisitione et studio, sed per simplicem inductionem abstractivam omnino obviam et a natura provocatam; 3) habitus illativus acquiritur per demonstrationem vel syllogismum demonstrativum, dum species istae acquiruntur absque ulla demonstratione et sine ullo syllogismo.

Unde merito iste habitus dicitur et innatus et acquisitus, et quod habetur a creatione ante omnem actum rationis, et quod supponit aliquem actum rationis, secundum diversam considerationem; ex parte enim luminis est omnino innatus et inde a creatione et ante omnem actum, et propter hoc invenitur in omnibus omnino hominibus inde a creatione; sed ex parte specierum est *aliquo modo* acquisitus et supponit actum aliquem intellectus agentis et sensuum, et non invenitur in omnibus omnino inde a creatione, sed post usum rationis vel una cum usu rationis.

Et quia proprie loquendo habitus est quid distinctum a naturali potentia, ideo remanent ut proprie habitus species intelligibiles primorum terminorum et consequenter dici debet simpliciter quod est quodammodo acquisitus, sed non ut habitus illativus: 1°, quidem, quia haec acquisitio est specierum tantum, dum acquisitio habitus illativi seu scientifici est et specierum et habilitatis ex parte ipsius intellectus ad eas coordinandas pro conclusione inferenda; 2°, quia acquisitio specierum in primis omnino principiis est omnino naturalis et obvia et facilis omnibus hominibus et ideo ab omnibus fit, dum acquisitio specierum pro habitu illativo est propria quorumdam tantum, scilicet sapientium, et laboriosa est plerumque, ut apparet in venatione definitionum; 3°, quia acquisitio specierum primorum principiorum fit ex nuda potentia naturali, dum acquisitio specierum et habilitatis ad concludendum dum fit, ex potentia arte seu habitu vestita, nempe ex intellectu principiorum et arte definiendi; 4°, quia acquisitio specierum primorum principiorum non fit ab intellectu possibili, dum acquisitio specierum et luminis illativi fit ab actu intellectus possibilis.

296. 3°, *indirecte, ex critica aliarum positionum*:

a) Nam de *theoria dimanationis* istius luminis superadditi dicendum est eam nullo modo esse fundatam in S. Thoma neque in rei veritate. *Non in S. Thoma,* qui numquam de hac dimanatione meminit nisi quando agit de ipsis potentiis, quae sunt quasi proprietates ipsius animae, una cum ipsa quasi concreatae, ut videre est in I, q. 77, art. 6, corpore et ad 3, et art. 7 ad 1: qui ergo defendunt talem naturalem dimanationem vel resultantiam, logice tenere debent hoc lumen intellectuale

esse ipsam potentiam naturalem intellectivam. *Neque in rei veritata*, nam ista dimanatio vel ponitur coaeva cum ipsa anima et potentiis eius, vel non coaeva, sed conditionata ad acquisitionem specierum. Si *primum*, tale lumen distinctum a potentia intellectiva esset quasi nova potentia intellectiva naturalis, et sic essent tres intellectus naturales, quos nemo ponit, neque ulla ratio apparet cur ponatur unum lumen tantum et non plura. Si *secundum*, mirabile et antinaturale est quod dimanatio naturalis sit conditionata ab aliquo acquisito, quia tunc natura esset manca et imperfecta, et species non essent de essentia habitus intellectivi, sed solum conditio sine qua non, quod absurdum est. Minus ergo logica et sibi constans est theoria Caietani quam theoria Marci Serra.

Ista ergo theoria dimanationis, quocumque modo exponatur, est penitus respuenda.

297. b) Similiter theoria *de acquisitione vel productione istius luminis per actum vel actus nostros est reprobanda*. Nam in primis, *numquam S. Thomas* docuit tale lumen esse a nobis acquisitum aliquo actu, qui deberet esse actus intellectus possibilis et quidem iudicativus. *Dein*, quia nequit explicari ista productio quin eo ipso praesupponatur. Nam istud iudicium intellectus possibilis quo produceretur talis habitus deberet esse ante talem habitum et non contentum in habitu. Si autem est ante, ergo est primum omnino iudicium, et sic habitus primorum principiorum non esset de primis principiis et maxime de omnium primo, quod est principium contradictionis. Quod si sola potentia absque ullo habitu praeexsistente valet ad cognoscendum et pronuntiandum infallibiliter primum iudicium, iam ergo inutilis est habitus ab ea differens; imo et talis actus deberet esse potior et infallibilior quam habitus causatus per illum, et sic sequeretur quod potentia cum habitu superaddito esset minus fortis et certa quam nuda potentia sola, vel quod potentia indiget habitu ad repetendum primum iudicium et non ad illud simpliciter ponendum, cum tamen longe facilius esset repetitio quam simplex eius positio.

298. c) Et *multo magis* hoc urget contra illos qui *plures actus* requirunt ad tale lumen producendum. Dicendum est ergo quod est ipsa potentia intellectiva transcendentaliter ordinata ad primas notiones et prima iudicia communia, hoc est, per se et secundum quod ipsa absque ullo habitu vel glutino intermedio. Quod clare docuit S. Thomas quando ait: «Ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei (=ens in sensibilibus et a sensibilibus). Unde *circa quidditatem* rei per se loquendo intellectus non fallitur (et circa ens in communi nec per se nec per accidens); sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando.

Et *propter hoc* etiam circa illas propositiones errare non potest quae *statim* cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa *prima principia*», quae sunt per se nota, quoad se et quoad nos omnes et non solum quoad sapientes [1].

Secus oporteret ponere habitum naturalem superadditum sensibus propriis ut propria sensibilia infallibiliter attingerent, quod tamen nemo ponit; intellectus autem non est peioris conditionis circa propria intelligibilia quam sensus circa propria sensibilia. Et inde est quod theoria ista Ioannis a S. Thoma et aliorum reddit impossibilem solutioneme radicalem et veram problematis critici contra scepticos. Si natura ipsa intellectus deficeret, cur non posset deficere habitus intellectus, quia totus quantus est a potentia intellectiva emendicat.

---

[1] I, 85, 6.

299. d) Denique *sententia Durandi et Bañezii* cum aliis est unice vera et secundum S. Thomam et secundum rei veritatem. Quod si nomine habitus intelligatur solum id quod superadditur potentiae, tunc habitus intellectus nihil aliud esset quam *species intelligibiles terminorum*, ut aliquando asserit S. Thomas et post ipsum plures thomistae, ut dictum est quaestione praecedenti, ad artículum quartum, licet Durandus erret in eo quod neget intellectum agentem et species intelligibiles, et ex hac parte est exaggeratio. Adest ergo analogia inter habitum principiorum et habitum scientiae, sicut et analogia intercedit inter diversas virtutes intellectuales.

Secundum naturam autem *individualem* potest unus alio citius et vividius et magis explicite experimentum facere et consequenter abstrahere species eorum, secundum meliorem dispositionem sensuum externorum et internorum, sicut videmus experientia quod unus alio citius pervenit ad usum rationis, ex diversa dispositione organorum corporalium, et ex hoc etiam melius excolere scientiam Logicae et Metaphysicae, ex quibus per quamdam reflexionem scientificam, potest melius cognoscere virtualitatem horum primorum principiorum, ut expresse concedit S. Thomas, quando ait: «Intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur... Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius» [1].

300. Ex quibus omnibus etiam constat *quid dicendum de origine habituum appetitivorum*. Nam ex parte naturae *specificae seu ipsius animae*, non habentur habitus innati distincti ab ipsa potentia appetitiva, quia haec potentia non indiget speciebus superadditis ad proprium obiectum appetendum, tamen, prout haec appetitio pendet a cognitione naturali synderese᷊os, ratione eius aliquo

[1] II-II, 5, 4 ad 3.

modo a natura radices habent ex parte intellectus practici, quae radices dicuntur seminalia virtutum.

At *ex parte corporis et naturae individualis* potest esse aliqua dispositio naturalis organica physiologica ad unam vel aliam virtutem moralem, v. gr. ad mansuetudinem, ad castitatem, ad humilitatem, ad fortitudinem, quae postea complentur actibus prudentiae repetitis, ut articulis sequentibus apparebit. Et in hoc sensu legimus apud Job: «*Ab infantia mea* crevit mecum miseratio, et *de utero* matris meae egressa est mecum» [1]. Alii vero, e contra, sunt naturaliter inclinati ad malum secundum naturam individuam, et hac de causa dicitur in Sacris Litteris: «Aliunde sunt peccatores *a vulva*, erraverunt *ab utero*; locuti sunt falsa» [2]; «quoniam nequam est natio eorum et *naturalis malitia ipsorum*...; *semen* enim erat maledictum *ab initio*» [3].

§ III

Solvuntur difficultates

301. *Obiectio prima*. Quod est a natura non est voluntarium seu a voluntate, quia voluntarium contradistinguitur a naturali. Atqui habitus est voluntarium seu a voluntate, quia voluntarium ponitur in definitione habitus, qui definitur: quo quis utitur cum voluerit. Ergo habitus non est a natura seu naturalis.

302. *Respondetur. Distinguo mai.*: Quod est a voluntate, prout voluntas contradistinguitur a natura, generice sumpta, non est a natura, *concedo*; prout voluntas est natura quaedam inclusa in natura specifica seu rationali, non est a natura, *nego*.

[1] *Iob*, 31, 18.
[2] *Psalmus* 57, 4.
[3] *Sap.* 12, 10-11.

Contradistinguo min.: Habitus est voluntarius seu a voluntate, habitus entitativus, *nego*; habitus operativus *subdistinguo*: quoad usum eius, *concedo*; quoad eius originem seu esse, *iterum subdistinguo*: a voluntate ut natura vel a voluntate ut ratione, *concedo*; semper a voluntate ut ratione, *nego*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

In obiectione latent plures aequivocationes. Et primo quidem ex parte contrapositionis inter esse a natura et esse a voluntate. *In essendo* enim non est proprie loquendo oppositio inter naturam et voluntatem, quia etiam voluntas est natura quaedam et facultas quaedam naturalis naturae rationalis seu intellectualis; *in causando* vero contraponuntur quatenus natura ut natura est determinata ad unum; voluntas vero, ut distincta a natura, est voluntas ut ratio et se habet ad utrumlibet. Iam vero obiectio non distinguit hos duos ordines ideoque conclusionem generalem trahit quae non continetur in praemissis.

Deinde, aequivocatio latet *ex parte habitus*. Nam habitus potest esse entitativus, hoc est, ad essendum, et operativus, idest ad operandum. Licet ergo contrapositio voluntarii et naturalis in operando seu movendo excluderet habitus naturales operativos, nondum tamen excluderet habitus naturales entitativos, idest omnes habitus.

Denique, tertia aequivocatio est etiam *ex parte ipsius habitus operativi*, quia aliud est origo seu generatio eius, et aliud usus vel operatio ipsius. Potest enim esse usus voluntarius, hoc est, liber, et origo eius naturalis, hoc est, a voluntate ut natura, vel sola voluntate concomitante, vel etiam a causa supernaturali.

Neque valet argumentum ex definitione Averrois, quia, ut supra dictum est, quaestione 49, haec definitio non est habitus ut sic, sed solum habitus operativi, principaliter acquisiti.

303. *Obiectio secunda.* Habitus operativus distinguitur essentialiter a potentia naturali, quia habitus et naturalis potentia sunt diversae species qualitatis, cum habitus sit in prima dum potentia est in secunda. Atqui habitus operativus naturalis seu a natura procedens, non distinguitur essentialiter a naturali potentia. Ergo nullus datur habitus operativus naturalis. *Minor* constat: Principium operativum naturaliter procedens a natura est naturalis potentia. Atqui habitus operativus naturalis est revera principium operativum naturaliter procedens a natura. Ergo habitus operativus naturalis est essentialiter idem ac potentia naturalis seu non distinguitur essentialiter a naturali potentia.

304. *Respondetur. Transeat mai.*, aut, si mavis, *distinguo*: Habitus operativus distinguitur essentialiter a naturali potentia, distinctione adaequata vel inadaequata, *concedo*; distinctione semper adaequata seu totali, *nego*.

Nego min., aut, si vis, *contradistinguo*: Habitus operativus naturalis non distinguitur essentialiter a naturali potentia, distinctione adaequata vel inadaequata, *transeat*; distinctione partiali et inadaequata, *nego*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

In hac etiam obiectione latent plures aequivocatines. Nam habitus naturalis non eodem modo sumitur ac naturalis potentia, neque etiam semper eodem modo dicitur habitus naturalis.

Ut autem habitus naturalis et naturalis potentia essent essentialiter idem, oporteret quod uterque *eodem modo* a natura procederent. Iam vero, non ita accidit, quia potentiae naturales procedunt in angelis et in nobis per *dimanationem* seu *resultantiam* naturalem *ab ipsa natura* angeli vel animae humanae, quae est directe causata a Deo per creationem; at *species intelligibiles angelorum non resultant* ab ipsa eorum natura, licet ab ea *exigantur*, sed a Deo naturaliter infunduntur et superadduntur, prout est auctor naturae, et ideo istae spe-

cies infusae seu inditae angelorum, quae realiter et essentialiter differunt ab eorum potentia intellectiva, possunt dici naturales quadruplici de causa: a) quia naturaliter exiguntur seu postulantur; b) quia infunduntur naturaliter ab eorum auctore naturali; c) quia ab initio vel simul tempore cum natura eas recipiunt; d) quia non acquiruntur propria industria neque sunt ordinis supernaturalis.

Sed quia istae species intelligibiles non sunt integraliter totus habitus, qui postulat etiam lumen intellectuale, quod in angelis est nativa eorum intelligentia, ideo differentia inter nudam naturalem potentiam intellectivam angelorum et habitus intellectuales eorum est sicut inter partem et totum, et consequenter est inadaequata tantum.

In nobis autem species intelligibiles primorum principiorum dicuntur etiam naturales, sed non in eodem sensu ac species intelligibiles angelorum, quia species angelorum nullo modo sunt acquisitae proprio eorum actu, sed mere a Deo eas recipiunt; species vero nostrae respectu terminorum communium ex quibus fit primum principium, sunt aliquo modo acquisitae sensibus et intellectu agente, sed absque ullo habitu praecedenti, et ideo opere pure naturali, et hac de causa dicuntur *naturaliter acquisitae*, et non causatae ex habitu praecedenti, ut in conclusionibus vel principiis derivatis.

Unde *alio modo* est naturalis in nobis habitus primorum principiorum et alio modo sunt naturales in angelis species eorum intelligibiles naturaliter inditae; sed naturalis potentia intellectiva *eodem modo* resultat per naturalem dimanationem in angelis et in nobis.

305. Attamen haec solutio non videtur plene satisfacere argumento. Manifeste anim obiectio procedit *de homine*, hoc est, de potentiis et habitibus naturalibus hominis, quia expresse loquitur de potentiis *animae*; constat autem angelum non habere animam, cum non sit animal.

Et est sermo evidenter de habitibus operativis, qui afficiunt ipsas potentias. Inde ergo urgetur difficultas. Obiectio non admittit in homine aliquem habitum operativum naturalem seu a natura procedentem, quia non distingueretur a naturali potentia.

Et tamen S. Thomas in responsione non concedit hoc; ait enim: «Aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest». Dein, ponit exemplum de angelis et concludit: «et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere».

Quia ergo obiectio est directe de homine, S. Thomas directe etiam de homine respondet affirmans esse aliquem habitum naturalem seu a natura in homine, et tamen distinctum ab ipsa potentia naturali. Et quod hoc non sit impossibile comprobat exemplo habitus angelorum.

Et quidem pro angelis hoc clare potet, quia habent species intelligibiles connaturales, distinctas ab ipso eorum intellectu; at in nobis non dantur species intelligibiles congenitae vel naturales; ergo dari debet aliquid a natura distinctum ab ipsa potentia naturali intellectus et a speciebus intelligibilibus, quasi medium inter utrumque. Quia ergo habitus maxime naturalis in homine est habitus intellectus principiorum, concludendum est hunc habitum esse naturalem seu a natura simulque distinctum et a speciebus intelligibilibus et a naturali potentia intellectus.

306. Sic ergo *respondetur* verum esse inter nudam potentiam intellectivam et habitum primorum principiorum esse aliquam differentiam, nam: a) nuda potentia intellectiva non dicit nisi solam potentiam intelligendi, cum exclusione specierum intelligibilium; sed habitus intellectus, ultra lumen seu vim intelligendi dicit inclusive species intelligibiles; b) quia nuda potentia intellectiva secundum se, se habet ad verum et ad falsum, lumen autem intelligibile habitus intellectus se habet ad

verum tantum et nunquam ad falsum; c) etiam quando nuda potentia intellectiva respicit verum et non falsum, indifferenter se habet ad verum immediatum seu per se notum et ad verum mediatum seu notum per aliud; habitus vero intellectus determinate se habet ad verum immediatum seu per se notum tantum.

Estne ergo dicendum habitum intellectus ex parte luminis intellectualis esse quid naturale superadditum naturali potentiae intellectus et veluti medium quid inter ipsam et species intelligibiles primorum principiorum, quae acquiruntur et adveniunt ab extra?

Non videtur, quia naturalis potentia respicit plura obiecta, non tamen ex aequo, sed secundum prius et posterius, nam per se primo respicit proprium eius obiectum formale, et ex consequenti respicit obiecta materialia; et quidem obiectum formale intellectus est verum seu intelligibile, et per se primo est intelligibile immediatum, quod est per se primo intelligibile. Si ergo sumamus hanc portionem obiecti intellectus separatim a totalitate eius vel ab aliis portionibus, apparet quaedam differentia, quae tamen non videtur esse habilitas quaedam distincta a potentia intellectiva, sed functio quaedam eius, sicut intellectus et ratio et sicut ratio superior et inferior.

307. *Obiectio tertia.* Ad absurdum. Si aliqui habitus essent a natura, omnes essent a natura, quia natura non deficit in necessariis et omnes habitus sunt nobis necessarii. Atqui falsum est consequens. Ergo et antecedens.

308. *Respondetur. Nego mai.*, cuius probationem *distinguo*: Omnes habitus sunt nobis necessarii, eodem modo necessitatis, *nego*; diverso modo necessitatis, *concedo*, hoc est, ad esse vel agere simpliciter vel ad melius esse vel agere tantum.

Natura non deficit in necessariis, secundum modum necessitatis, *concedo*, alio modo, *nego*. Natura ergo dat totum habitum vel saltem principia remota vel proxima quibus habitus necessarius vel utilis acquiri possit.

Art. 2.- Utrum aliquis habitus causetur ex actibus

309. Articulus iste valde fecundus est [1]. Atque in primis notanda sunt verba tituli quibus quaeritur non de omnibus habitibus, sed *de aliquo vel aliquibus* tantum, utrum causetur ex actibus. Sat ergo esset quod *unus* habitus causetur ex actibus ut verificetur titulus.

Neque sermo restringitur ad habitus entitativos tantum vel solum ad habitus operativos, sed indifferenter quaeritur utrum aliquis habitus, sive sit entitativus sive operativus, causetur ex actibus.

Dein, quando in tituto dicitur «causetur», intelligitur vera causalitas efficiens, productiva seu generativa habitus.

Quando denique dicitur «actibus», intelliguntur actus naturales seu *creaturae*, prout contraponuntur actibus supernaturalibus Dei, de quibus agitur articulo 4, sive isti actus sint proprii seu eiusdem qui recipit habitus, sive sint alieni seu alterius agentis creati, et utroque modo sive sit unus vel multiplex —quia de hoc fiet sermo articulo sequenti—. Maxime autem intelliguntur actus *proprii*, quia ex illis maxime dicitur habitus *acquisitus*.

Ut ergo ordinate procedamus, duo distincte quaerimus: 1°, *nudum factum seu exsistentiam* generationis habitus ex actibus; 2°, *rationem seu naturam vel modum* huius modi generationis habitus ex actibus.

§ I

De exsistentia generationis habitus ex actibus

310. Conclusio: *Aliquis habitus sive entitativus sive operativus causatur de facto ex actibus.*

[1] De generatione habitus quaedam sat mediocria habet Gardeil, *L'evolutionisme et les principes de Saint Thomas*, apud «Revue Thomiste», mars 1895, pp. 75-84: La genèse des habitus.

311. *Probatur prima pars* (aliquis habitus entitativus causatur ex actibus). Sanitas et aegritudo, pulchritudo et turpitudo, vigorositas et macies, sunt habitus quidam entitativi. Atqui isti habitus revera causantur quandoque ex actibus.

Ita, experientia quotidiana constat quod *sanitas* causatur quandoque actibus *propriis*, v. gr. propria deambulatione, propria comestione, propria dormitione; aliquando vero actibus *alienis*, nempe auxilio medicinae vel chrirurgiae; et idem dic de aegritudine, quae quandoque nobis advenit actibus propriis, quandoque actibus alienis.

Similiter *pulchritudo*, licet magis naturalis seu a natura de se videatur quam sanitas, tamen plus minus perfecte acquiri et roborari potest propriis actibus et alienis, ut ostendunt instituta, quae vocant, pulchritudinis; et media illa reformandi organa quaedam deformia, ut nares, etc. et conservandi perpetuo adspectum iuvenilem.

Idem dic de *vigorositate*, quae exercitio accommodato acquiritur et etiam auxilio medicinae fortificantis et reconstituentis. Huc faciunt Instituta culturae physicae, quam vocant.

312. *Secunda pars* (aliquis habitus operativus causatur ex actibus). Hoc evidentius apparet tum experientia interna, tum experientia externa. Unusquisque enim experitur *in seipso* quod studendo Summae Sancti Thomae assequitur habitum theologiae; loquendo vel audiendo aliquam linguam et repetendo verba et sonos eius, addiscimus loqui. Et similiter experientia *externa* qua videmus homines laboriosos et studiosos evadere sapientes vel peritos, e converso autem pigros. Quod si habitus non causantur ex actibus, inutiles sunt Universitates, quia studentes ad eas hoc fine perveniunt ut habitum scientiae acquirant per actus proprios studii, cooperantibus professoribus, non autem proprie loquendo ut habeant titulum Doctoratus, qui nihil est aliud quam signum vel testimonium habitus scientiae eminentis acquisiti.

Et sic videmus quotidie quod «aedificando fiunt aedificatores, et citharizando citharistae et similiter operando iusta et temperata aut fortia fiunt homines iusti aut temperati aut fortes» [1], et speculando theologica fiunt theologi et speculando metaphysica fiunt metaphysici et speculando mathematica fiunt mathematici. His enim actibus acquirunt, qui eos fecerunt, facilitatem, promptitudinem, perfectionem, gustum vel delectationem similia operandi, hoc est, acquirunt vel obtinent *habilitatem* faciendi vel exercendi determinata opera, v. gr. pingendi, cantandi, citharizandi, aedificandi, arandi, concionandi.

Unde et Tullius, in descriptione habitus ponit originationem seu acquisitionem ex actibus. «Commoda —inquit— et incommoda considerantur *ab natura data animo aut corpore*, hoc modo: valens an imbecillus; longus an brevis; formosus vel deformis; velox an tardus sit (= ex parte corporis; ex parte vero animi) acutus vel hebetior; memor an obliviosus; comis, officiosus, pudens, patiens, an e contra. Et omnino quae a natura data animo el corpori considerabuntur, in natura consideranda sunt. Nam *quae industria comparantur ad habitum pertinent*, de quo posterius dicendum est» [2].

Ac revera, postmodum ait: «Habitum autem appellamus *animi aut corporis* constantem et absolutam aliqua de re perfectionem, ut virtutis aut artis perceptionem alicuius aut quamvis scientiam; et item corporis aliquam commoditatem, non natura datam, sed *studio et industria partam*» [3].

Definit autem *studium* hoc modo: «Animi *assidua et vehemens* ad aliquam *rem applicata, magna cum volun-*

---

[1] S. Thomas, *In II Ethic.*, lect. 1.
[2] Tullius Cicero, *De inventione Rhetor.*, cap. 24, edit. cit., t. I, p. 27.
[3] *Ibidem*, cap. 25, p. 28.

tate, occupatio, ut philosophiae, poetices, geometriae, litterarum»[1].

Patet ergo experientia externa et interna quod, qui se exercent quibusdam actibus, habent determinatas qualitates seu habilitates, quibus carent qui non exercentur; et qui plus se exercent, plus habent; qui vero minus, minus. Evidenter ergo isti actus sunt causae talium habilitatum, quia quandocumque duo phoenomena ita se habent quod invariabiliter ad positionem unius sequitur positio alterius et ad remotionem unius remotio alterius et ad variationem unius variatio alterius, phaenomenon praecedens habet rationem causae respectu phaenomeni subsequentis. Quod confirmat sensus communis tribuens responsabilitatem medicis, magistris, educatoribus.

§ II

De natura vel modo generationis habitus ex actibus

313. Natura vel modus quo habitus generatur ex actibus includit duo: 1°, *quinam vel cuius* sint illi actus, utrum eiusdem potentiae vel subiecti in quo causatur vel recipitur habitus, an alterius; 2°, quomodo isti actus concurrunt ad productionem habitus, utrum per accidens vel per se, et tunc utrum per modum causae principalis vel instrumentalis.

A. *Quinam sint actus causantes habitum*

314. In generatione vel productione habitus duo necessario concurrere debent, scilicet aliquod principum *activum* seu causativum habitus; et aliquod principium *passivum* seu receptivum eius, quia habitus, cum sit accidens et dispositio quaedam, debet esse in aliquo subiecto et quidem in potentia passiva seu receptiva.

[1] *Ibidem*. Vide et II, cap. 9, p. 71.

Est autem *triplex genus* potentiae seu principii, nempe: a) potentia *activa tantum* et nullo modo passiva in quantum huiusmodi, ut sunt *vires naturales*, quae dicuntur qualitates activae seu potentia *activa completa*, v. gr. vis calefactiva in igne; et potentiae vitales *vegetativae*, quae proprium suum obiectum producunt; et *intellectus agens*; b) potentia vel principium *passivum tantum*, et nullo modo activum in quantum huiusmodi, ut potentia materiae primae ad formam, potentia corporis mortui ad vitam naturalem, potentia hominis ad supernaturalia; c) *potentia activa simul et passiva*, licet non secundum idem, hoc est, potentia *mixta* ex activa et passiva, ut intellectus possibilis, qui passivus est respectu intellectus agentis et specierum intelligibilium, sed est activus respectu propriarum operationum, hoc est, simplicis apprehensionis, iudicii vel discursus, et voluntas et appetitus sensitivus et alia.

315. Conclusio prima: *In potentia vel principio mere activo non potest causari habitus, sed actus huius potentiae vel principii bene possunt causare habitum in alio.*

316. *Probatur prima pars.* In illa tantum potentia potest causari vel produci vel generari habitus quae potest recipere habitum. Atqui potentia mere activa non potest recipere habitum. Ergo in potentia mere activa nequit produci vel causari vel generari habitus.

Maior constat, quia habitus, cum sit accidens, non causatur vel producitur nisi in aliquo subiecto, quod ideo est susceptivum vel receptivum eius, hoc est, subiectum ipsius.

Minor constat ex dictis articulo 4 quaestionis 49 et in tota quaestione 50, nempe quod subiectum vel susceptivum habitus necessario debet esse ens in potentia passiva, quia recipere est pati et pati est proprium potentiae passivae. Atqui potentia mere activa, per definitionem, nullo modo est passiva, ideoque nec receptiva. Ergo potentia mere activa nequit esse susceptiva habitus, seu

habitus nequeunt causari vel produci in potentia mere activa.

Et inde est quod, quia vires naturales seu qualitates activae sunt mere activae, nequeunt proprio actu assuescere neque dissuescere; quamvis enim decem millies lapis proiiciatur sursum, nunquam ad hoc assuefit; et idem dic de viribus vegetativis et de intellectu agente. Potest tamen agens extrinsecum instrumentaliter adiuvare ad istas operationes naturales ut medicina cooperatur cum organis sanis ad sanitatem in alia parte generandam, et proiectio lapidis deorsum cooperatur gravitati ut citius cadat, et phantasmata cooperantur intellectui agenti instrumentaliter ad abstractionem et illuminationem eius[1].

317. *Probatur secunda pars.* Omnis actus potentiae vel principii activi potest producere in potentia vel principio passivo similitudinem sui plus minus perfectam et stabilem, ideoque habitualem, eo quod forma agentis nata est imprimi in patiente in quantum huiusmodi. Et sic intellectus agens producit species intelligibiles, quae sunt formae habituales in intellectu possibili; et qualitates activae elementorum vel agentium naturalium causant dispositiones ad generationes rerum; et potentiae generativae possunt producere sanitatem vel pulchritudinem.

318. CONCLUSIO SECUNDA: *In potentia vel principio mere passivo potest causari vel generari habitus, non quidem actibus propriis, sed actibus alterius potentiae vel principii activi exterioris.*

319. *Probatur prima pars.* In illa potentia vel principio potest causari vel generari habitus quod est susceptivum habitus. Atqui potentia vel principium mere passivum est susceptivum habitus, ut patet ex dictis supra, quaestione 49, articulo quarto. Ergo in potentia vel principio mere passivo potest causari vel generari habitus.

[1] Cf. S. Thomam, *De Verit.*, q. 11, art. 1, et I-II, 51, 2 initio corp. art.

320. *Probatur secunda pars* (non tamen actibus propriis, hoc est, eiusdem potentiae vel principii mere passivi). Quod enim non habet actus proprios non potest propriis actibus generare habitum. Atqui potentiae vel principia mere passiva, in quantum huiusmodi, nullum actum proprium habent, quia ut sic non sunt operativa seu activa, ut patet per definitionem. Ergo in potentia vel principio mere passivo nequit generari vel causari habitus actibus propriis.

321. *Probatur tertia pars* (sed solum actibus alienis, hoc est, alterius potentiae vel principii activi exterioris). Habitus productus vel causatus in potentia vel subiecto mere passivo debet habere aliquam causam vel principium activum, ex cuius actibus causetur. Atqui ista causa vel principium activum non est nec potest esse proprium subiectum habitus, quod est mere passivum vel receptivum. Ergo debet esse aliud ab ipso et extra ipsum.

Et sic dispositiones vel quasi habitus qui causantur in materia prima, quae est principium mere passivum, non producuntur per aliquem actum materiae primae, sed solum per actum agentis seu generantis exterioris. Similiter, species intelligibiles, quae sunt quasi habitus vel formae accidentales receptae et causatae in intellectu possibili, non generantur vel efficiuntur ab ullo actu intellectus possibilis, qui se habet ad eas in pura potentia passiva, sed producuntur ab intellectu agente, qui est potentia realiter distincta.

Item, corpus nostrum est in potentia mere passiva ut de novo vivificetur ab anima, et ideo quando advenit anima in resurrectione, corpus nihil agit, sed solum recipit animam ei ab extra miraculose inductam.

Item, anima nostra est in potentia obedientiali mere passiva ad gratiam et ad alia dona supernaturalia; et ideo habitus gratiae sanctificantis et virtutum infusarum et donorum, non advenit nobis per actus proprios nostri, sed solum per actus agentis supernaturalis exterioris, qui Deus est; quod si ex parte nostri aliquis motus vel actus

datur, ex gratia actuali praeveniente procedit, non autem ex pura natura.

Verum est ergo quod ait S. Thomas quando scribit: «Dum enim aliquis habet *naturalem* aptitudinem ad perfectionem aliquam, si haec aptitudo sit secundum principium *passivum tantum*, potest eam *acquirere*, sed non ex actu *proprio*, sed ex actione alicuius *exterioris naturalis* agentis, sicut aër recipit lumen a sole» [1]; si vero in potentia *obedientiali*, tunc talem perfectionem acquirere potest ex actione alicuius agentis *supernaturalis* exterioris, ut patet in resurrectione corporis vel animae ad vitam supernaturalem. «Quando vero aliquid praeexsistit in potentia *passiva tantum*, tunc agens *extrinsecum* est quod educit *principaliter* de potentia in actum, sicut ignis facit de aëre quod est potentia ignis, actu ignem» [2].

Et quidem habitus qui causantur in potentia mere passiva solent esse habitus entitativi; vel saltem per se primo, licet aliunde —suppositis entitativis— possint esse etiam aliquo modo operativi.

332. CONCLUSIO TERTIA: *In potentia mixta seu activa simul et passiva causantur vel producuntur habitus prout est passiva, ex propriis actibus prout est activa, id est, haec potentia causat habitum propriis actibus quatenus est activa; quatenus vero est passiva recipit habitum illum in seipsa.*

Haec propositio primo explicatur, ac deinde probatur.

323. a) *Explicatur.* Potentia mixta seu activa simul et passiva est potentia movens mota, nam potentia movens tantum est mere activa, potentia mota tantum est mere passiva, sed potentia mixta necessario est movens mota.

Non tamen est ex aequo movens et mota, quia activum et passivum contrarie opponuntur, et ideo nequeunt simul et ex aequo dici de eodem, sed necessario debet esse

---

[1] *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 9.
[2] *De Verit.*, q. 11, art. 1.

movens et mota inaequaliter vel secundum prius et posterius. Et quidem patet quod per se primo debet esse mota vel passiva, et ex consequenti vel per se secundo debet esse movens vel activa; quia si esset per se primo movens seu activa, nulla esset ratio cur esset postea mota seu passiva; et ideo haec potentia primo actuatur vel movetur, et vi huius actuationis vel motionis active movet ad alia.

Sed haec potentia mixta non stat in aliquo indivisibili, quin potius multipliciter dicitur. Potest enim esse aliqua potentia mota *dupliciter*: uno modo, respectu *agentis exterioris*, ita ut primo moveatur vel patiatur ab agente exteriori, et postea vi huius motionis, active ipsa moveat, sicut luna prius illuminata a sole postea et ipsa illuminat terram; alio modo, *respectu ipsius agentis* cuius est haec potentia.

1) Et quidem in primo casu, adhuc *dupliciter* dicitur: uno modo, respectu agentis exterioris *creati*, ut de luna et sole diximus; alio modo, respectu agentis exterioris *increati* seu primi. Constat autem quod, quando distinguimus *potentiam mixtam* a mere activa et a mere passiva, est distinctio *inter potentias creatas tantum*, non autem inter potentias creatas ex una parte et potentiam increatam ex alia, nam respectu agentis primi seu increati nulla est potentia creata pure activa, sed vel mere passiva vel movens mota, et in hoc sensu ipsae potentiae naturales et potentiae vegetativae et intellectus agens sunt potentiae moventes motae seu praemotae a Deo.

2) Similiter et *in alio sensu* adhuc dicitur *dupliciter*: uno modo, *respectu alterius potentiae eiusdem agentis*, sicut intellectus possibilis respectu intellectus agentis, nam prius movetur obiective ab intellectu agente per species intelligibiles, et sic motus postea movet exercendo proprias operationes apprehensionis et iudicii et discursus; vel sicut voluntas respectu intellectus possibilis practici, nam primo movetur ab intellectu quoad specificationem, et postea movet active seipsam et alia quoad exercitium; alio modo, *respectu suipsius seu eiusdem poten-*

tiae, quatenus prius in actu respectu *quorumdam obiectorum vel actuum*, movet active seipsam ad alia obiecta vel operationes ad quae erat in potentia, sicut intellectus possibilis respectu conclusionis se habet ad seipsum respectu principiorum; vel sicut voluntas respectu mediorum se habet ad seipsam respectu finis.

324. b) *Probatur*. In generatione vel productione habitus duo concurrunt, aliud per modum activi seu producentis et aliud per modum passivi seu recipientis. Atqui in potentia mixta ex activa et passiva haec duo simul concurrunt, hoc est, principium activum prout est activa, et principium passivum seu receptivum prout est passiva. Ergo eadem potentia mixta, quatenus activa seu agens, per proprios actus, generat vel causat habitum, quem ipsamet in seipsa recipit prout est passiva.

Oportet enim generationem *activam* habitus resolvere in potentiam ut est activa; *passivam* vero, in seipsam prout passiva vel receptiva est.

Sic ergo dicendum est quod potentia mere activa per actus suos nata est producere habitum in potentia passiva; et similiter potentia mixta, prout est activa nata est actibus suis producere habitum in seipsa prout est passiva. Et ideo actus productivi seu generativi habitus necessario debent esse aut actus potentiae mere activae aut actus potentiae mixtae quatenus est activa. Quatenus vero est passiva concurrit solum per modum *motus*, qui proprie loquendo est actus mobilis in quantum huiusmodi; activa vero non concurrit per modum motus, sed proprie per modum *actus seu actionis*, et ideo ut vera causa.

Ratio autem cur causetur habitus in potentia vel principio passivo ex actibus potentiae vel principii activi, est sequens:

Similitudo principii activi seu agentis participata in principio passivo per modum recipientis et connaturalizata recipienti, est habitus. Atqui actus potentiae seu principii activi causat similitudinem sui in principio passivo, quae in eo recipitur secundum modum suum et

connaturalizatur ipsi. Ergo actus principiii seu potentiae activae causant habitum in potentia seu principio passivo.

Maior constat, quia ista similitudo est qualitas, et cum sit connaturalizata et non ipsa natura, est qualitas per se primo dicens ordinem ad naturam, ideoque est prima species qualitatis; eo autem ipso quod est connaturalizata recipienti seu moto, est firma et stabilis, et consequenter non dispositio, sed habitus.

Minor facile patet. Nam ex una parte omne agens agit sibi simile: ergo actus potentiae seu principii activi natura sua ordinantur ad causandam vel transmittendam similitudinem suam principio passivo; ex alia vero parte, quia quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, haec similitudo agentis prout recepta et participata est in patiente, modum seu naturam patientis etiam ex se induit, et ideo connaturalizatur ipsi.

Similitudo ergo agentis impressa ab agente in patiente et recepta per modum formae stabilis et permanentis in patiente, est vere habitus quidam.

B. *Quomodo isti actus concurrant ad generandum habitum*

325. Ut dictum est, quaestio potest moveri: 1°, respectu habitus generandi in potentia vel principio *mere passivo*; 2°, respectu habitus generandi in potentia *mixta* seu activa simul et passiva.

326. CONCLUSIO PRIMA: *Actus agentis exterioris vel principii mere activi exterioris concurrunt veluti causa principalis et unica ad causandum habitum in potentia mere passiva.*

327. *Probatur*. Habitus producitur in potentia vel principio mere passivo ab actibus potentiae vel principii activi, sive istud principium activum sit exterius, hoc est, alterius suppositi, sive sit eiusdem suppositi; exte-

rioris suppositi, sicut lumen causatur a sole in aëre; eiusdem vero, sicut species intelligibilis causantur in intellectu possibili ab intellectu agente. Constat autem evidenter quod unica causa productiva talis habitus est illud activum principium quod est etiam eius causa adaequata.

Et inde argumentum: causa propria et adaequata generationis habitus est causa principalis et unica eius. Atqui actus potentiae activae seu principii activi exterioris est causa propria et adaequata generationis habitus in potentia mere passiva. Ergo actus potentiae activae seu principii activi exterioris sunt causa principalis et unica huius habitus generandi.

Maior apparet, quia causa *propria* alicuius est causa *principalis* eius; causa enim instrumentalis non est causa propria, sed aliquo modo appropriata et communis; causa vero *adaequata* est causa *totalis seu unica*, ut nomine ipso patet.

Minor autem ex dictis constat; quia potentia mere passiva seu receptiva nullo modo active concurrit ad productionem talis habitus, sed mere passive se habet; sola autem agit potentia activa seu principium activum, quod est eius causa propria et adaequata. Et sic sol est causa principalis et adaequata illuminationis aëris, et agens exterius est causa dispositionum in materia prima, et intellectus agens est causa propria et principalis et adaequata generationis specierum intelligibilium in intellectu possibili, quia sensus sive interni sive externi non concurrunt proprie loquendo active, sed mere materialiter vel obiective, et ideo profunde appellantur a S. Thoma materia causae; et Deus seu gratia Dei est causa principalis et unica generationis habitus supernaturalis in nobis.

328. Conclusio secunda: *Quantum vero ad generationem habitus in potentia mixta seu passiva simul et activa, concurrunt sequentia: actus potentiae vel principii activi; actus potentiae passivae quae movet mota, et actus agentis exterioris creati.*

329. *Explicatur.* Constat autem evidenter quod causa exterior minus influit in effectum quam causa interior potentiae activae et passivae, quia non concurrit, *proprie loquendo*, nisi adiuvando potentiam passivam ut influxum accipiat a potentia activa, sicut medicus concurrit ad sanandum et magister ad scientiam generandam et paedagogus ad virtutem procreandam.

Similiter, constat actus potentiae seu principii activi prius et profundius concurrunt quam actus potentiae passivae, quia haec movet mota, hoc est, inquantum mota seu acta a potentia activa; patet autem quod propter quod unumquodque tale et illud magis.

Sic ergo actus potentiae activae, quando in eodem subiecto sunt potentia activa et passiva, vel actus eiusdem potentiae passivae secundum quod prius se habet in actu respectu altioris et prioris obiecti, primo et maxime et principaliter concurrunt ad generandum habitum in potentia passiva; actus autem potentiae passivae concurrunt ut causa principalis penitus subordinata in agendo, quia non movet nisi ut mota ab activa; actus denique agentis exterioris concurrunt per modum causae instrumentalis in adiutorium potentiae passivae ut exequatur motionem potentiae activae, licet quandoque et secundario possint adiuvare potentiam ipsam activam.

Et sic in generatione scientiae agens principale est intellectus agens una cum intellectu possibili iam in actu primorum principiorum, ut agens autem principale subordinatum est ipse intellectus possibilis prout ex vi principiorum deducit conclusiones; sed ista prima principia, quae sunt veluti praemissae syllogismi demonstrativi, sunt veluti causae instrumentales coniunctae, magister vero docens exterius est veluti causa instrumentalis separata, quia solum cooperatur proponendo signa exteriora praemissarum et conclusionum»[1].

[1] *De Verit.*, q. 11, art. 1-2.

Ista autem causa instrumentalis separata est contingens et non omnino necessaria, et ideo potest homo per inventionem seu absque magistro scientiam acquirere, licet ordinarie melius acquirat per disciplinam.

Et manifeste constat hic dari veram et per se causalitatem efficientem, et non solum causalitatem per accidens, ad modum removentis prohibens, ut putabat Durandus [1].

Et inde apparet quanti momenti est agere semper secundum principia et resolvere actus omnes in principia explicite et formaliter, quantum possibile sit, quia ex hoc maxime pendet generatio habitus.

Et quidem *facile* est hoc videre *quando principium activum et principium passivum spectant ad diversas potentias*, sicut ratio et voluntas causant dispositiones habituales in sensibus internis per imperium suum; vel sicut ratio et voluntas movendo appetitum sensitivum producunt in eo sigillationem sui per modum temperantiae et fortitudinis; similiter quando ratio practica imperativa causat iustitiam in voluntate; vel etiam quando intellectus agens causat species intelligibiles in intellectu possibili; in hoc enim casu potentia activa, quae superior est, bene potest causare similitudinem sui per modum permanentis in potentia inferiori quae passiva est.

Sed quando est *eadem omnino facultas, quae propriis actibus causat habitum in seipsa*, difficilius est intellectu. Et ideo *distinguendus* est in hac facultate actus primus et naturalis, qui fortior est, et actus derivatus; insuper potentiam illam ut actu ditatam habitu circa principalia eius obiecta ab eadem potentia prout in potentia est ad obiecta et actus secundarios.

Et sic vis nativa potentiae per actum naturalissimum causat in seipsa primum habitum et eadem facultas cum primo et perfectissimo habitu causat in seipsa habitum posteriorem erga obiecta secundaria, sicut vis nativa intellectus agentis causat naturaliter species intelligibiles primorum principiorum, postquam autem intellectus possibilis est in actu per has species, una cum intellectu possibili causat in seipso habitum conclusionum, et sic in aliis casibus.

[1] Durandus, *In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, edit. cit., fol. 174, col. 2.

Et inde apparet maxima naturalitas habitus, nam primus habitus fit per continuationem et assimilationem ad ipsam naturam potentiae activae, et habitus posterior per continuationem et assimilationem ad habitum primum, quia naturalior vel naturalissimus est; et habitus potentiae inferioris per continuationem et assimilationem ad potentiam superiorem, cui naturaliter subordinata est.

Sed notandum quod numquam S. Thomas, quando loquitur de generatione habitus ex actibus propriis, ponit exemplum de habitu primorum principiorum, sed solum de habitu scientiae, de quo bis loquitur in hoc corpore articuli et semel in responsione ad tertium; quia revera habitus principiorum non causatur ex aliquo actu intellectus possibilis, sed solum ex actu intellectus agentis, qui mere activus est.

Lex ergo suprema bonae educationis pro bonis habitibus generandis est ista: principiis insta semper opportune et inoportune, pro malis autem eradicandis, haec: principiis obsta.

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

330. *Obiectio prima*: Videtur quod nullus habitus possit ex propriis actibus causari. Nam contraria nequeunt eidem simul convenire. Atqui, si aliquis habitus causaretur in aliqua potentia ex propriis actibus, contraria simul convenirent illi potentiae. Ergo habitus non causatur in aliqua potentia ex propriis actibus.

Maior constat, quia dare seu emittere et recipere seu immittere sunt contraria. Atqui causans habitum dat seu

emittit; recipiens vero immittit seu recipit. Ergo si aliqua potentia in seipsa causaret habitum propriis actibus, contraria simul ei convenirent.

331. *Respondetur. Dist. mai.*: Contraria nequeunt simul eidem convenire secundum idem et circa idem, *concedo*; secundum diversa et circa diversa, *nego*.

Contradist. min.: si aliqua potentia causaret in seipsa aliquem habitum propriis actibus, contraria, hoc est, dare et recipere seu agere et pati, simul ei convenirent, secundum idem et circa idem, *nego*; secundum diversa et circa diversa, *concedo*.

Et *nego consequens et consequentiam*.

Solutio patet ex dictis. Potentia enim, quae propriis actibus potest in seipsa causare habitum, est potentia mixta, hoc est, partim activa et partim passiva; et ut activa causat vel dat; ut passiva, vero, patitur vel recipit. Unde nulla est oppositio proprie dicta.

332. *Obiectio secunda*. Nequit idem simul esse movens et motum, agens et patiens, dans et recipiens. Atqui causans seu producens habitum propriis actibus movet, agit et dat habitum; subiectum autem in quo causatur habitus movetur, agitur, recipit habitum. Ergo nequit esse eadem potentia causans habitum actibus suis simulque habitum recipiens.

333. *Respondetur*, eodem modo: Nequit simul et secundum idem vel circa idem, *concedo*; secundum diversa vel circa diversa, *nego*.

334. *Obiectio tertia*: Si habitus causaretur in aliqua potentia ex propriis actibus, deberet causari ex actibus praecedentibus habitum, quia causa semper est prior effectu. Atqui hoc est impossibile. Ergo habitus non causatur in aliqua potentia ex propriis actibus.

Minor statim apparet. Nam actus alicuius potentiae praeedentes habitum sunt imperfectiores habitu, cum habitus perficiat operationes. Atqui quod est imperfectius

habitu nequit causare habitum, quia causa nequit esse imperfectior suo effectu. Ergo actus praecedentes habitum nequeunt causare habitum, ideoque et nullus actus, quia neque etiam posteriores causare valent.

335. *Respondetur. Concedo mai.*; *nego min.* Ad cuius probationem *distinguo mai.*: Actus alicuius potentiae praecedentes habitum sunt imperfectiores habitu generando, secundum quod procedunt ab illa potentia ut est mota et circa idem obiectum ac habitus generandus, *concedo*; secundum quod procedunt ab illa potentia ut est movens et circa obiectum altius et prius et nobilius quam sit obiectum habitus generandi, *nego*.

Concedo minorem et *nego consequens et consequentiam*.

Semper causa debet esse superior effectu; nunc autem potentia receptiva habitus non causat habitum ut est passiva, sed ut est activa; neque est activa secundo seu mota nisi prout movetur ab alia vel alio modo magis activo. Et tunc iste actus seu motus, secundum quod procedit a principio activisissimo vel modo magis activo, est propria causa habitus; licet causa executiva et subordinata, hoc est, movens mota, imperfectius moveatur et moveat antequam acquirat habitum quam postea. Propria ergo causa habitus generandi est *potentia altior vel altior habitus vel altior modus operandi eiusdem potentiae in qua causatur et recipitur habitus*, in ordine ad obiecta et ad actus inferiores et magis secundarios [1]. Sic est *altior potentia* intellectus agens respectu habitu primorum principiorum; ratio et voluntas respectu virtutis appetitus sensitivi; est *altior habitus* intellectus principiorum respectu habitus conclusionum seu illativi; est *altior modus operandi* voluntatis ut natura respectu voluntatis ut ratio.

[1] Cf. etiam I-II, 63, 2, ad 3.

Art. 3.-Utrum per unum actum possit generari habitus

336. Postquam in articulo praecedenti conclusum est habitus quosdam causari ex actibus, videretur sequi quod ad generationem eorum semper concurrere debeant plures actus, et tamen difficultas est quia videntur esse habitus quidam generabiles per unum solum actum. Hac ergo de causa S. Doctor inquirit utrum omnes habitus generabiles ex actibus sint semper generabiles ex pluribus actibus, an sint etiam habitus quidam generabiles ex uno solo actu. Oportebat enim determinare per *quot* actus sit generabilis habitus, an semper per plures vel etiam aliquando per unum tantum.

Ut ergo in hac re quae sat foecunda et difficilis est, ordinate et clare procedamus, primo, per modum *status quaestionis* praenotabimus nonnulla quae necessaria sunt scitu ad recte intelligendum et ponendum problema, quod volvere intendimus; secundo, *solutionem* problemati dare conabimur.

§ I

STATUS QUAESTIONIS

337. Ut status seu positio quaestionis rite proponatur, oportet prae oculis habere quasdam notiones et nonnullas distinctiones. Ideo ergo tria hic facimus: 1°, dare quasdam *notiones terminorum* quaestionis; 2°, proponere quasdam *distinctiones* necessarias; 3°, *formulare* exacte quaestiones solvendas.

A. *Notiones terminorum quaestionis*

338. a) Quando dicitur in tituto «utrum per *unum* actum possit generari habitus», sumitur *unus* actus non specie, sed *numero*, prout idem est ac *unicus* actus, et contraponitur pluribus actibus numero seu repetitioni actuum. Et quidem oportet intelligere hunc actum prout ex articulo praecedenti constat actum generare habitum, idest actum potentiae vel habitus superioris moventem potentiam inferiorem vel eandem potentiam relative ad obiecta inferiora in qua vel in ordine ad quae generandus est novus habitus.

b) Quando vero dicitur «possit generari», intelligendum est nomine «potentiae» potentiam naturalem operantem modo naturali vel secundum cursum naturalem rerum; non enim agimus de potentia absoluta vel metaphysica neque etiam de potentia Dei per miraculum; nomine autem «generationis» intelligenda est vera productio ipsius habitus, et non solum dispositio quaedam vel praeparatio ad habitum; generatio enim formaliter terminatur ad formam et esse rei generandae.

Non autem quaerit S. Doctor utrum per unum actum «de facto» semper generetur aliquis habitus, sed utrum «possit» generari, idest, utrum talis sit naturae ille actus generativus et ille habitus generandus, ut habitus ille natus sit regulariter generari illo uno actu.

c) Nomine autem «habitus» intelligitur, ut patet ex dictis in quaestione 49, qualitas de se permanens qua subiectum bene vel male se habet (=disponitur) ad actum primum vel secundum.

Et, ut ex ibidem dictis constat, potest dupliciter sumi: uno modo, *quoad puram eius essentiam vel speciem*, per comparationem scilicet ad obiectum vel terminum a quo specificatur, abstrahendo a ceteris; alio modo, quoad *accidens eius proprium et connaturale*, quod ei convenit *individualiter* et per comparationem ad *subiectum* in quo est, nempe quoad *modum* seu *statum* habitualem.

S. Thomas ipse indicavit hanc distinctionem supra, quaestione 50, articulo 1 ad 2, quando dixit quod habitus quoad essentiam vel substantiam vel speciem sumptus, dicitur per comparationem ad propria principia vel pro-

prias causas, ex quibus definitur; quoad modum vero seu statum vel quoad conditiones individuales dicitur per comparationem ad modum quo recipitur in tali vel tali subiecto, plus minusve fortiter. Et in idem redit distinctio illa «quoad se» et «quoad nos», quae occurrit in materia de certitudine fidei divinae vel etiam theologiae sacrae, per comparationem ad alios habitus cognoscitivos [1].

Alio modo etiam appellat alibi, nempe quoad *formale* et quoad *materiale* [2], et quando utrumque adest dicitur habitus perfectus seu in statu perfecto; quando vero deest status ille, dicitur habitus in statu imperfecto [3]; quod si adsit solus status vel modus permanens absque principiis vel causis per se stabilibus, dicitur simplex dispositio, licet per modum habitus [4].

Ioannes a S. Thoma explicat hanc distinctionem his verbis: «Habitus quoad *substantiam et essentiam* consideratur in ordine ad *obiectum*; *quoad modum* vero et *accidentalem* perfectionem, consideratur in ordine ad *subiectum*.

In ordine *ad obiectum* dicitur habitus quando versatur circa obiectum *firmum et certum*, ita quod inde, scilicet ex obiecto sortiatur etiam seu petat permanentiam et firmitatem, sicut in habitibus acquisitis scientia, in infusis fides et spes.

In ordine *ad subiectum* sortiuntur habitus firmitatem et permanentiam, quando ipse habitus ita vincit et subiicit ad suum exercitium subiectum, ut in exercendis et efficiendis actibus subiectum non sentiat difficultatem, sed firmiter et prompte operetur» [5].

Iste autem *modus*, pro omni genere habitus, hoc est, tam entitativi quam operativi, consistit in plena *conna-*

---

[1] II-II, 4, 8.
[2] II-II, 152, 3, ad 2 et ad 3.
[3] I-II, 65, 1. Cf. Caietanum, *ibidem*, n. 1-2.
[4] Cf. Bañez, *In II-II*, 4, 5, dub. 1, not. 2, edit. cit., col. 468.
[5] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Theol.*, in h. l., disp. 13, art. 8, quaeritur 1, n. 1, edit. cit., p. 76 b fine.

turalizatione ad subiectum in quo est, seu in plena *adaptatione* et *proportione* ad ipsum, quae quidem connaturalizatio, in operativis, secum trahit *usum* connaturalem, ita ut operationes fiant constanter seu perseveranter, prompte seu faciliter, delectabiliter et perfecte.

B. *Distinctiones prae oculis habendae*

339. Loquimur, ut patet, de habitibus naturalibus tantum, minime vero de habitibus supernaturalibus, qui constat quod non causantur ex actibus nostris.

Iam vero, quantum ad habitus naturales seu acquisitos, possumus loqui: a) de habitibus corporalibus seu entitativis, ut de sanitate et aegritudine, de pulchritudine et foeditate, etc.; aut, b) de habitibus operativis seu spiritualibus, qui sunt in potentiis animae sicut in proximo subiecto, et quidem in hoc casu loqui possumus: 1) de habitibus cognoscitivis seu intellectualibus, aut, 2) de habitibus appetitivis seu moralibus, sive sint in appetitu superiori seu voluntate, sive sint in appetitu inferiori, tam irascibili quam concupiscibili.

Quod si de habitibus cognoscitivis fiat sermo, loqui possumus; α) de habitibus speculativis, scilicet de sapientia et sciencia, aut β) de habitibus practicis, nempe de prudentia et arte, qui sunt habitus illativi seu discursivi, nam intellectus et synderesis sunt habitus intuitivi, qui proprie loquendo non acquiruntur, sed a natura quasi habentur, ut constat ex dictis supra, articulo primo.

Et quidem constat quod, proprie loquendo, non agimus nisi de habitibus *proprie et complete* dictis, qui nempe ex propria natura firmitatem et permanentiam habent, non autem de habitibus large sumptis, qui proprius dici debent dispositiones, ut opinio et fides humana, quae ad opinionem reducitur.

Loquentes autem de habitibus proprie dictis, tractare possumus insuper de eo quod principale et formale est, nempe in ipso intellectu possibili, et de eo quod est se-

cundarium et quasi materiale vel dispositivum, scilicet in potentiis apprehensivis sensitivis, et manifestum est quod maxime et directe quaerimus de habitibus quantum ad id quod principale et formale et essentiale est vel etiam pure essentiale, licet secundario et ex consequenti quaeramus de eo quod accidentale et materiale et quoad statum vel modum eis convenit.

C. *Positio quaestionis*

340. Inde ergo facile intelligitur positio quaestionis, siclicet: 1°, utrum sint aliqui habitus —et hoc posito, quinam sint— qui, quoad essentiam eorum, nati sint generari unico actu; 2°, quinam sint habitus qui, quoad eorum essentiam, non sint nati generari unico actu, sed pluribus; 3°, ex parte status vel modi et quoad id quod secundarium et quasi materiale est, utrum possit aliquis habitus generari unico actu, an e contra semper requirantur plures actus.

Dato autem quod plures actus requirantur ad generationem habitus quoad eius substantiam vel saltem quoad modum eius, adhuc circa hoc quaeruntur tria: a) quid causant vel producunt priores et quid ultimus; b) hoc dato, quomodo causent vel producant illud; c) quot actus requirantur ad habitum causandum.

Denique, modo proportionali, quaeri potest quoad habitum large et improprie dictum.

En ergo totus *status quaestionis schematice* contractum:

I) NOTIONES:

A) *Per unum actum:*

a) numero, idest, unico actu, et non solum per unum specie;
b) et quidem ipsius potentiae in qua est habitus, prout movetur a potentia vel habitu superiori aut ab ipsa natura.

B) *Possit generari:*

a) potentia naturali seu attenta natura actus generantis et habitus generandi, non autem potentia metaphysica neque obedientiali;
b) et quidem generari proprie loquendo, quantum ad formam et esse eius.

C) *Habitus:*

a) per se primo: quoad essentiam vel speciem eius,
b) per se secundo: quoad statum vel modum habitualem ei connaturalem.

II) DISTINCTIONES HABITUS:

A) *Proprie et complete* dictus, idest operativus tantum, non entitativus (q. 50, art. 1), et quidem mediatus seu illativus (q. 51, art. 1):

a) quoad essentiam vel speciem tantum:
  1) cognoscitivus seu intellectualis:
    α) speculativus:
      - sapientia,
      - scientia.
    β) practicus:
      - prudentia: de agibilibus,
      - ars: de factibilibus.
  2) appetitivus seu moralis:
    α) in appetitu superiori seu voluntate: iustitia.
    β) in appetitu inferiori:
      - irascibili: fortitudo,
      - concupiscibili: temperantia.
b) quoad statum vel modum tantum (eodem modo subdistinguendo).
c) quoad essentiam et modum simul (eodem modo subdistinguendo).

B) *Large et improrpie* dictus: dispositiones:

a) quoad essentiam vel speciem dispositionis tantum:

1) entitativa seu corporalis.

2) operativa seu spiritualis:

α) cognoscitiva:

- opinio,
- fides humana.

β) appetitiva: vitium.

b) quoad statum vel modum habitus tantum (eodem modo subdistinguendo).

c) quoad essentiam dispositionis et modum habitus (eodem modo subdistinguendo).

III) QUAESTIONES:

A) *Directe et per se*: circa habitus proprie dictos, quoad:

a) puram essentiam vel speciem:

1) utrum et quinam sint habitus generabiles unico actu.

2) quinam vero sint generabiles solum pluribus actibus, et hoc dato:

α) quid priores causent et quid ultimus;

β) hoc dato, quomodo causent;

γ) quot requirantur.

b) purum modum vel statum habitualem: utrum possint generari unico actu vel solum pluribus, et tunc subdistinguendo ut supra.

c) utrumque simul: patet ex praecedentibus, et inservit ad solvendas difficultates.

B) *Indirecte et ex consequenti*: circa habitus large dictos, quoad:

a) puram essentiam vel speciem dispositionis tantum: ex unico vel pluribus;

b) statum vel modum habitualem, ut supra;

c) utrumque simul, ut supra.

§ II

SOLUTIO QUAESTIONIS

341. Hac in re dantur duae positiones *apparenter* extremae et alia quasi media: extremae quidem sunt quae omnes habitus sumunt per modum unius; media vero quae inter diversos habitus distinguit.

Ergo una sententia extrema est illa quae docet *omnes habitus esse generabiles uno solo actu*, per alios vero subsequentes augeri et perfici et roborari. Ita, ut videtur, plures nominales, quibus adhaerent Suarez, Conimbricenses et maior pars philosophorum Societatis Iesu.

Alia vero positio extrema docet *nullum habitum esse generabilem uno solo actu*, sed omnes generari pluribus actibus repetis. Ita Vazquez.

Dixi autem istas duas sententias esse *apparenter* extremas et ad invicem oppositas, cum tamen revera non sint. Nam omnes isti philosophi et theologi non distinguunt specifice seu essentialiter habitum a dispositione, ut diximus supra quaestione 49, art. 2; consequenter, eodem modo generatur essentia habitus et essentia dispositionis, et hoc fit quolibet actu; sed habitus proprie loquendo, nominatur dispositio firma et radicata et stabilis seu difficile mobilis, et hoc non obtinetur nisi pluribus actibus repetitis. Vazquez ergo, qui nomine habitus non vult intelligere nisi dispositionem firmam et stabilem, asserit nullum habitum esse generabilem unico solo actu; Suarez, vero et alii, attendentes ad ipsam essentiam puram, quae identice est utrobique, tenet omnem habitum quoad substantiam vel essentiam esse generabilem unico actu, nullum tamen esse generabilem quoad modum vel statum habitus nisi per plures actus repetitos. Revera ergo idem sentiunt omnes isti qui etiam putant habitum esse coloniam quandam seu collectionem plurium dispositionum seu graduum partialium, ex quibus adunatis resultat unus habitus totalis et completus. Unde per singulos actus generatur aliquis novus gradus,

qui praecedenti additur, usque dum ultimus complet habitum totalem. Pro istis itaque nulla fere esset difficultas quaestionis praesentis.

At S. Thomas, qui in Summa Theologiae distinxit specifice habitum et simplicem dispositionem, debebat quaerere utrum sint aliqui habitus generabiles unico actu, an e contra omnes debeant pluribus actibus generari; primo enim adspectu videretur dicendum quod solae dispositiones sunt aliquo modo generabiles unico actu; habitus vero e contra deberent semper pluribus actibus generari.

Solvit autem distingendo diversos habitus, prout sat clare apparet in textu, licet non applicet expresse distinctionem illam specificam inter habitus proprie dictos et simplices dispositiones.

Nos autem, logice sequentes principia S. Thomae, talem distinctionem applicamus, et secundum eam quaestionem solvimus. Quae distinctio est omnino fundamentalis in hac quaestione, ut bene notat Ioannes a S. Thoma [1].

A. *Solutio quaestionis pro habitibus proprie dictis*

1. *Quoad ipsam essentiam vel speciem habitus*

342. CONCLUSIO PRIMA: *Habitus intellectualis speculativus est generabilis quoad essentiam vel speciem eius unico solo actu.*

343. *Probatur: Primo, argumento philosophico.* Habitus intellectualis speculativus est generabilis quoad essentiam vel speciem suam unica demonstratione. Atqui unica demonstratio est unicus actus. Ergo habitus intellectualis speculativus est generabilis quoad essentiam vel speciem suam unico solo actu.

[1] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Theol.*, in h. l., disp. 13, art. 8, quaeritur 1, n. 5, p. 77 b.

Maior constat, quia habitus intellectualis speculativus est proprie loquendo habitus conclusionum. Atqui habitus conclusionum est generabilis quoad essentiam vel speciem suam unica demonstratione.

Nam principium activum totaliter vincens et determinans potentiam passivam intellectus possibilis ad concludendum, causat in intellectu possibili habitum concludendi seu conclusionum quoad essentiam vel speciem suam. Atqui unica demonstratio, quae est principium activum sciendi, totaliter vincit et determinat potentiam passivam intellectus possibilis ad concludendum, quia experimur quod unicum argumentum apodicticum necessario movet et determinat intellectum ad assentiendum conclusioni quoad specificationem et quoad exercitium. Ergo habitus conclusionum in aliquo genere scibili est generabilis quoad essentiam vel speciem suam unica sola demonstratione vel unico solo argumento.

Et inde venit dictum: argumenta non numerantur, sed ponderantur. Ac revera, vera et perfecta demonstratio, quae est demonstratio propter quid, non potest esse nisi una pro una conclusione.

Essentia autem vel species unius scientiae salvatur in unica conclusione, quia idem est obiectum formale *quo* et *quod* omnium conclusionum unius scientiae, quae solum differunt ex parte obiecti mere materialis: eo ergo ipso quod specificaverunt primam conclusionem, specificaverunt et ceteras omnes possibiles.

344. *Confirmatur.* Essentia vel species proprii effectus causae propriae et univocae salvatur in primo effectu, qui est unus effectus numero. Atqui scientia est proprius effectus demonstrationis. Ergo essentia eius salvatur in primo effectu, qui est unus effectus numero. Unus autem effectus numero, hoc est, cognitio conclusionis unius necessario fit ab una sola demonstratione.

Minor vero est per se nota. Nam una demonstratio numero est unus discursus numero; unus autem discursus numero est unus actus mentis, nempe tertia mentis

operatio una numero. Ergo unica demonstratio est revera unicus actus. Quia ergo sapientia et scientia sunt habitus intellectuales speculativi conclusionum, dicendum est scientiam et sapientiam esse generabiles quoad essentiam vel speciem unico actu seu unica demonstratione [1].

345. *Secundo, argumento theologico.* Potentia passiva plene disposita ad formam, unico solo actu et motu accipit formam illam. Atqui intellectus possibilis est potentia passivia plene disposita secundum se ad formam habitus speculativi, hoc est, ad scientiam et sapientiam. Ergo intellectus possibilis reducitur ad formam seu habitum speculativum unico solo actu vel motu.

Maior constat, quia secus ille actus nihil causaret, cum nequeat disponere potentiam non amplius disponibilem, utpote iam plene dispositam.

Minor facile patet. Nam intellectus speculativus secundum se est naturaliter plene dispositus ad recipiendam formam scientiae, eo quod secundum se nullam habet indispositionem. Inde argumentum: potentia nullam habens indispositionem secundum se est secundum se plene disposita ad suum obiectum. Atqui intellectus possibilis secundum se nullam habet indispositionem in quantum est speculativus, quia intellectus speculativus non est secundum se vulneratus a peccato originali, sed solus intellectus practicus est directe vulneratus in naturalibus ex peccato originali.

346. CONCLUSIO SECUNDA: *Habitus intellectuales practici non sunt generabiles quoad essentiam vel speciem suam unico solo actu.*

347. *Probatur. Primo, ratione philosophica,* quae valet *pro omni statu* hominis. Habitus intellectuales non generabiles quoad essentiam vel speciem suam uno solo argumento non sunt generabiles quoad essentiam vel

[1] Cf. S. Thomam, *De Verit.*, 14, 1.

speciem suam uno solo actu. Atqui habitus intellectuales practici non sunt generabiles quoad essentiam vel speciem suam uno solo argumento. Ergo habitus intellectuales practici non sunt generabiles quoad essentiam vel speciem suam uno solo actu [1].

Maior patet. Nam argumentum est essentialiter discursus, sive sit syllogismus sive sit inductio, reducta tamen quodammodo ad syllogismum. Quia ergo ex aequo se habent argumentum et discursus vel iudicium mediatum, quod est tertia operatio mentis, idem est negare unitatem argumenti et unitatem actus rationis, et consequenter idem est ponere pluralitatem utrobique.

Minor autem, ubi unice stat difficultas, sic ostenditur: principium activum non totaliter vincens et determinans potentiam passivam, non producit vel generat habitum in potentia passiva. Atqui unum solum argumentum rationis practicae est principium activum non totaliter vincens et determinans potentiam passivam intellectus possibilis ad certo et infallibiliter concludendum verum practicum. Ergo unum solum argumentum rationis practicae non generat in intellectu possibili habitum intellectualem practicum.

Maior constat, quia habitus dicit determinationem fixam et firmam potentiae passivae: ubi ergo non habetur perfecta et plena determinatio, non habetur impressa modo stabili similitudo activi principii, quae est habitus proprie dictus.

Minor autem facile patet, nam unum argumentum in materia essentialiter contingenti, hoc est, in materia contingenti ut contingens est, non est capax ex se solo totaliter vincere et determinare potentiam passivam intellectus possibilis ad certo et infallibiliter concludendum verum. Atqui argumentum rationis practicae est argumentum in materia essentialiter contingenti, hoc est, in materia contingenti ut contigens est, quia haec ma-

[1] *In VII Physic.*, lect. 6, n. 9.

teria sunt agibilia vel factibilia in concreto considerata, in quo sunt actiones. Ergo unum solum argumentum rationis practicae non potest totaliter vincere potentiam passivam intellectus possibilis ut veritatem semper certo et infallibiliter concludat.

Nec enim contingens ut contingens uno actu potest determinationem fixam et quodammodo necessariam inducere in intellectu possibili.

Hac ergo de causa neque ars neque prudentia, quae sunt habitus intellectus vel potius rationis practicae, possunt uno solo actu vel argumento generari, et quidem multo minus prudentia quam ars, quia materia eius, quae sunt contingentia libera, est magis contingens quam materia artis, quae sunt contingentia naturalia [1].

347. *Secundo, ratione theologica,* quae valet specialiter *pro homine in statu naturae lapsae.* Potentia passiva positive indisposita contrariis dispositionibus quasi naturalibus vel chronicis ad aliquam formam, non est naturaliter reducibilis ad formam illam uno solo motu vel actu potentiae vel principii activi naturalis. Atqui ratio practica est potentia passiva positive indisposita contrariis dispositionibus quasi congenitis ad formam habitus intellectualis practici. Ergo ratio practica non est naturaliter reducibilis ad formam habitus practici intellectualis per unum solum motum vel actum principii activi naturalis, quod est ratio ipsa practica mota a synderesi.

Maior patet, quia forma non introducitur in aliquo subiecto nisi ab eo expellantur dispositiones contrariae et oppositae. Dispositiones autem istae non expelluntur nisi actibus contrariis, causantibus in subiecto contrarias dispositiones. Et manifeste, quando dispositiones sunt valde radicatae et firmae et quasi congenitae, naturaliter non vincuntur et expelluntur uno solo actu vel motu. Sicut videmus quod character seu modus essendi

[1] II-II, 4, 2 ad 3; 3 ad 2; et art. 15.

uniuscuiusque non statim vincitur uno actu, sed multum oportet adlaborare; et quanto magis naturalis et firmus est, tanto plus et fortius reagere oportet.

Minor autem patet ex revelatione, qua scimus rationem practicam esse vulneratam seu aegrotam peccato originali, et quasi orientata ex hoc languore naturae, ad bona propria contra bonum rationis, quae quidem vulneratio, quae dicitur vulnus ignorantiae, est habitualis, chronica, quasi connaturalis nobis effecta et quasi a natura recepta [1].

348. conclusio tertia: *Habitus appetitivi seu morales non sunt generabiles uno solo actu.*

349. *Probatur. Primo, ratione philosophica* valente *pro omni statu* humanae naturae. Habitus potentiae passivae appetitivae non totaliter vincibilis et plene determinabilis uno solo iudicio ultimo practico et uno solo imperio ut in idem ferantur ut in pluribus per modum naturae, sunt habitus non generabiles uno solo actu. Atqui habitus appetitivi seu morales, hoc est tam voluntatis quam appetitus sensitivi, sunt habitus potentiae passivae non totaliter vincibilis et plene determinabilis uno solo iudicio ultimo practico unoque imperio rationis practicae, ut in idem bonum feratur ut in pluribus per modum naturae. Ergo habitus appetitivi seu morales sunt habitus non generabiles uno solo actu.

Maior constat, quia appetitus natus est moveri a ratione practica, et ideo propria causa habitus appetitivi seu moralis, est motio vel actus rationis practicae, qui est ultimum iudicium practicum et imperium. Quando ergo unum solum iudicium practicum et unum solum imperium non possunt totaliter vincere passivitatem appetitus eumque penitus determinare modo habituali et permanenti ut sequatur bonum vere humanum ut in plu-

[1] I-II, 85, 3.

ribus, evidenter habitus talis potentiae non sunt generabiles uno solo actu.

Minor etiam constat, quia ista iudicia et imperia sunt essentialiter contingentia et infinite variabilia pro diversitate personarum, locorum, temporum aliarumque circumstantiarum. Atqui unicus actus causae contingentis et variabilis non potest imprimere determinatam et fixam sui similitudinem in potentia mota, quia effectus nequit superare causam. Ergo unicum iudicium practicum et unicum imperium non sufficiunt causare habitus in appetitu neque superiori neque inferiori.

350. *Confirmatur.* Quae sunt naturaliter et essentialiter connexa, naturaliter et eodem rithmo comproducuntur et concrescunt et corrumpuntur. Atqui virtutes morales et prudentia sunt habitus naturaliter et essentialiter connexi. Ergo eodem modo eodemque rithmo comproducuntur, concrescunt et corrumpuntur. Sed prudentia non est producibilis vel generabilis unico actu sui activi, ut dictum est conclusione praecedenti. Ergo neque virtutes seu habitus pure morales appetitus sunt generabiles unico solo actu sui activi.

351. *Secundo, ratione theologica,* specialiter *pro statu naturae lapsae.* Habitus potentiae naturaliter et positive indispositae non est naturaliter generabilis unico actu principii sui activi naturalis. Atqui habitus potentiae appetivitae tam superioris quam inferioris, est habitus potentiae naturaliter et positive indispositae, quia sunt potentiae vulneratae in naturalibus a peccato originali; voluntas quidem vulnere malitiae; irascibilis autem vulnere infirmitatis seu debilitatis; concupiscibilis denique vulnere concupiscentiae [1]. Ergo habitus istarum potentiarum non sunt naturaliter generabiles unico actu sui principii activi proprii, quod est ratio practica, ipsamet etiam vulnerata.

---

[1] I-II, 85, 3.

Si ergo etiam ratio practica omnino sana et fortis non potest naturaliter uno solo actu iudicii et imperii sigillare ordinem suum modo permanenti et naturali in appetitu rationali et sensitivo, a fortiori multo minus id poterit ratio practica vulnerata et languida et imbecillis, qualis est ratio practica hominis lapsi.

Ad ipsam ergo essentiam vel speciem generandam habitus rationis practicae et appetitus humani tam rationalis quam sensitivi, requiruntur plures actus principii proprii activi et plures motus potentiae passivae; hoc est, ad generationem essentiae habitus prudentiae requiruntur plures actus synderese0s et voluntatis appetentis et intendentis finem, et plures motus ipsius rationis practicae circa media in passionibus et operationibus humanis invenienda et dictanda; similiter ad generationem ipsius essentiae habitus in voluntate et in appetitu sensitivo requiruntur plures actus prudentiae vel rationis practicae prudentialis, et plures motus ipsius appetitus sequentes ordinem rationis circa proprias materias.

352. Hoc autem dato, statim occurrit interrogare: 1°, *quid* causant priores actus et motus, et *quid* ultimus actus; 2°, dato quod aliquid reale et per modum dispositionis causant, *quomodo* illud producant; 3°, denique, *quot* actus et motus requirantur ad generationem habitus. Ideo:

353. conclusio quarta: *Actus priores causant vel producunt dispositiones plus minusve remotas, ultimus vero causat dispositionem ultimam ad habitum et ipsum habitum simul.* Haec conclusio explicatur et probatur.

354. *Explicatur.* Subiectum habitus suscipiendi potest se habere dupliciter ad habitum illum: uno modo, *contrarie indispositum,* quia scilicet habet habitum contrarium vel saltem dispositiones positivas ad habitum contrarium; alio modo, *privative tantum* indispositum, quia scilicet caret positiva dispositione ad habitum sus-

cipiendum, quin habeat contrarium aut dispositionem ad ipsum habeat.

Et ex hac duplici consideratione subiecti alicuius habitus vel formae, oritur distinctio illa dispositionis in negativam et positivam; *negativa* quidem est removens prohibens indispositionem positivam, hoc est, removens dispositionem ad contrariam formam; *positiva* vero est quae vere et positive praeparat subiectum formae, per maiorem proportionem et adaptationem vel convenientiam eius ad formam.

Constat autem quod, ordinarie loquendo, dispositio positiva supponit negativam in genere causae materialis; quia cum dispositio dispositioni contrarietur, nequit dari positiva quin prius fuerit expulsa negativa. Et inde est quod negativa dispositio est semper remota, si comparetur cum dispositione negativa.

a) *Dispositio autem negativa* est duplex: una *partialis*, quando tantummodo aliqua impedimenta formae generandae tolluntur; alia *totalis*, quando omnia impedimenta sunt de medio sublata. Et potest dici quod dispositio negativa partialis seu inchoata est dispositio remota intra genus suum dispositionis negativae, dum dispositio totalis et consummata est dispositio proxima et ultima in suo genere.

b) *Dispositio vero positiva* est quae *vere et proprie* distinguitur in dispositionem *proximam seu ultimam*, post quam est tantummodo forma vel habitus; et in dispositionem *remotam seu non ultimam*, quae evidenter potest esse *prima seu remotissima*, et *intermedia*, quae scilicet cadit inter primam et ultimam.

Dicimus ergo in conclusione quod actus priores producunt dispositiones ad habitum plus minusve remotas, nempe si subiectum sit positive vel contrarie indispositum, primo causant dispositiones negativas, expellendo contrarias dispositiones; postmodum vero dispositiones positivas, incipiendo a prima et procedendo per intermedias secundum maiorem vel minorem accessum ad ul-

timam; actus vero ultimus est qui producit ultimam dispositionem, quae semper positiva est, et formam ipsam habitus.

355. *Probatur.* Ita intelligenda et explicanda est generatio habitus ex pluribus actibus et motibus, sicut explicatur generatio formae substantialis in corporibus ex pluribus actibus generantis. Atqui generatio formae substantialis in corporibus, quando pluribus actibus agentis fit, intelligitur et explicatur per hoc quod primi actus causant dispositiones remotas negativas et positivas, ultimus vero causat ultimam dispositionem et formam ipsam. Ergo et generatio habitus ex pluribus actibus ita est intelligenda et explicanda, ut priores causent dispositiones plus minusve remotas, negativas et positivas; ultimus vero causet ultimam dispositionem et habitum ipsum.

Maior patet, quia quae analogice conveniunt analogice sunt intelligenda et explicanda. Atqui forma substantialis generbilis ex pluribus actibus et habitus generandus per plures actus, analogice conveniunt, quia habitus est qualitas, qualitas autem est forma quaedam accidentalis; forma vero accidentalis et forma substantialis analogice conveniunt in ratione formae, sicut substantia et accidens conveniunt analogice in ratione entis. Ergo generatio habitus ex pluribus actibus est intelligenda et explicanda analogice ad generationem formae substantialis ex pluribus motibus.

Propter quod S. Thomas analogiam invenit inter diversas positiones diversorum philosophorum quantum ad generationem formarum substantialium et quantum ad generationem vel originem scientiarum et virtutum, qui sunt habitus, ut relatum est articulo primo.

Minor autem suppono probatam et iustificatam in parte Philosophiae Naturalis quae dicitur Cosmologia.

356. Quando ergo subiectum habitus generandi est *contrarie dispositum* vel contrariam habet formam, primus actus primam dispositionem negativam producit,

nempe saltem negationem vel remotionem actus habitus contrarii, quae est prima dispositio ad corruptionem alicuius habitus, ut infra dicetur, q. 53, articulo 3, et suo actu positivo iam incipit inclinare potentiam subiecti ad habitum introducendum; secundus actus, magis adhuc et longius impedit actum habitus contrarii, et sic inde usque dum habitus contrarius iam non amplius operetur, quia amisit vim inclinandi subiectum ad proprios eius actus. Postquam autem totalis dispositio negativa completa est, incipit paulatim dispositio positiva per actus respicientes proprie rationem formalem habitus introducendi; et sic primus causat aliquam inclinationem et modificationem potentiae passivae; secundus, maiorem adhuc, et sic inde per actus successivos causantur dispositiones positivae intermediae usque ad ultimam exclusive.

Quando vero subiectum habitus generandi non est contrarie dispositum, sed solum *privative indispositum*, tunc a primo actu incipiunt causari dispositiones positivae, quia in potentia illa passiva nullam inveniunt oppositionem vel resistentiam, et sic paulatim per subsequentes actus producuntur dispositiones intermediae usque ad ultimam *exclusive*.

Denique ultimus actus simul tempore concausat ultimam dispositionem et habitum ipsum, scilicet per se primo et veluti terminum formalem causat ipsum habitum; per se secundo vero causat ultimam dispositionem, quae a forma ipsa habitus erumpit veluti proprietas quaedam eius.

In hac autem serie actuum concurrentium ad generationem habitus, primus actus solet et debet esse maximi conatus et energiae, quia supervincere debet non solum apathiam potentiae passivae ad habitum introducendum, sed etiam intensam pronitatem ad habitum contrarium, et dein ceteri secundum maiorem vel minorem intensitatem, pro maiore vel minore resistentia; imo expedit quod actus isti sint valde energici et perseverantes, et si in crescendo pergant, citius et melius generabitur habitus.

357. Ad rem Fröbes, qui experimenta Psychologorum experimentalium collegit:

«a) *modus novus agendi cum summa quae fieri potest intensitate, inchoandus est*; ideo motiva omnia colligenda, quae eum commendant; conditiones externae procurandae, quae talem actionem postulant; promissis maxime publice datis contraria activitas repudianda est, etc., ita ut primum tempus cum maxima cura novae consuetudini introducendae impendatur.

b) *Exceptio a nova consuetudine tunc maxime vitanda est, quandiu habitus constans formatus nondum est.* Ita, ad correctionem inclinationis perversae, ut intemperantiae in potu, optimum est veterem consuetudinem statim totaliter frangere, non paulatim eam minuere velle.

c) *Qualibet opportunitas quaerenda est ad agendum iuxta novam regulam actionum*; tales enim actiones et motus magis quam sola proposita interna novum habitum creant» [1].

Aliis verbis: requiritur: a) *intensitas maxima* actionis, quae fit cum magna *attentione* et *reflexione* ex parte intellectus, et cum magno *conatu* vel *fervore* ex parte voluntatis; b) *constantia* in novo modo agendi, non obstantibus quibuscumque difficultatibus occurrentibus; c) *perseverantia* in eadem agendi ratione. Ad hoc autem, ut patet, iuvat multum in seipso *excitare amorem habitus acquirendi*, quia amor acuit vires voluntatis, quibus auctis, voluntas fortius et perseverantius movet ad agendum ceteras vires humanas, quae ab ea pendent quoad exercitium [2]; unde S. Thomas recte observat: «ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quae afficitur secundum illud Matt. 6, 21: ubi est thesaurus tuus ibi est et cor tuum» [3]. Et quia amor natus

---

[1] Fröbes, *Psychologia speculativa*, t. I, lib. II, cap. 3, p. 245.
[2] Cf. S. Thomam, I-II, 28, 2.
[3] II-II, 166, 1 ad 2. Vide ibi totam quaestionem 166-167, quae sunt de studiositate et de curiositate.

est causare delectationem, ideo consequenter utile est *excitare et provocare in seipso delectationem de novo et virili modo agendi,* nam delectatio perficit operationem, «in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, *vehementius* attendit ad ipsam et *diligentius* eam operatur» [1].

Quapropter valent hic quae ad aliud propositum scribebat Paulus ad Timotheum: «praedica verbum, insta opportune, importune; argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina...; tu vero vigila, in omnibus labora» [2]. Et in idem redit quod dicebat Thomas de Kempis: «Pugna viriliter; consuetudo consuetudine vincitur»; quod vulgo dicitur noto illo proverbio: «un clavo saca a otro clavo», idest clavus clavo extrahitur. Hac tamen in re maxime vitanda est mera materialis repetitio quae vulgo dicitur «rutina», atque etiam languida multiplicatio actuum, sed necesse est ut methodice et rationabiliter semper fiat operatio. Unde nunc etiam valet illud: non multa, sed multum.

Ipse S. Thomas valde clare et graphice descripsit processum generationis habituum per plures actus, quando scribit: «Licet illi plures actus non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt, quia *primus* actus facit *aliquam dispositionem*; et *secundus* actus, inveniens materiam dispositam, *adhuc eam magis disponit*; et sic *ultimus* actus, agens in virtute omnium praecedentium, *complet* generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem» [3].

Et alibi: «In generatione —inquit— virtutis acquisitae *non quilibet* actus *complet* generationem virtutis, sed *quilibet* operatur ad eam ut *disponens*; et *ultimus*, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, *reducit eam in actum,* sicut etiam est in multis guttis

[1] I-II, 83, 4.
[2] *II Timoth.* 4, 2, 5.
[3] S. Thomas, *De virtutibus in communi,* q. 1, art. 9 ad 11.

cavantibus lapidem» [1], secundum illud: aqua cavat lapidem non semel, sed saepe cadendo.

358. Istae autem dispositiones quae causantur ab actibus prioribus sunt *verae et reales et physicae* dispositiones, et non solum logicae vel intentionales; nam ad generationem istarum dispositionum, sicut ad generationem ipsius habitus, concurrit per modum principii activi moventis potentia vel habitus superior, per modum autem moventis moti potentia inferior vel eadem potentia respectu obiectorum inferiorum, et ex utroque movente efficitur unus motus per modum quo imperium et actus imperatus est unus motus unitate compositionis, ut diximus supra, quaestione 17, articulo 4, quatenus potentia imperata physice movetur a potentia imperante ideoque physice recipit in se, secundum modum suum, motum potentiae imperantis, et virtute huius actuationis ipsamet elicit active actum imperatum; neque proprie loquendo habetur ista unitas motus, nisi continuatio moventis et moti exsistat, fundata in subordinatione causali per se. Ista ergo motio potentiae passivae inferioris accepta a potentia vel habitu superiori, est dispositio quaedam seu entitas quaedam vialis et mobilis, vi cuius potentia mota potest exercere actum suum imperatum. Unde S. Thomas profunde dixit: «Omne quod patitur et movetur ab alio, *disponitur* per actum agentis; unde ex multiplicatis actibus, generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus» [2].

Quod quidem potissime fit quando motus isti sunt immanentes, ideoque potius quam actiones praedicamentales vel transeuntes, sunt actiones metaphysicae, quae reductive sunt in categoria qualitatis potius quam in categoria actionis.

Et sic quatenus voluntas inflectitur a ratione practica praecipiente, recipit passive ordinem imperativum ratio-

[1] II-II, 24, 6 ad 2.
[2] I-II, 51, 3.

nis et inclinatur ipso facto, necessitate proveniente ex hoc imperio, ad sequendum vel exercendum talem ordinem; ex ratione autem et voluntate aliquid simile fit in appetitu sensitivo; in ratione autem practica prudentiali ordo iudicandi et imperandi recte imprimitur a synderesi et intentione finis. Non ergo sat est ponere dispositiones mere intentionales per novas species intelligibiles vel sensibiles neque per imagines motrices, sed vere per physicum influxum, qui paulatim connaturalizatur potentiae motae in dependentia per se a potentia movente.

359. Unde non crederim esse vera quae dicit Sáenz de Aguirre quando scribit: «Doctrinam... asserentium primis actibus produci dispositionem aliquam, censeo accipi debere in hoc sensu, ut non sit qualitas quaedam physica per eos actus producta, sed solum terminus quidam *intentionalis*.

Itaque per primos actus generantur *species* repraesentativae honestatis et utilitatis illorum, quae *recordationem* excitant et simplicem *complacentiam*, ut propterea potentia sive cognoscens sive appetens moveatur subinde ad eliciendum alios similes atque intensiores, usque ad generationem habitus. Patet vero tam *species* primorum actuum repraesentativas quam actus *recordationis et complacentiae* inde ortos, esse aliquid specie essentiali diversum ab habitu postea producto per ultimum actum, quoniam habitus ipse est physica qualitas, ac proinde non solum praestans facilitatem intentionalem potentiae, sed etiam physicam... Immo et facilitas intentionalis per primos actus inducta est longe minor quam subsequens, utpote quae non procedit a qualitate physice stabili aut radicata iam in subiecto, sed a solis speciebus memoriae productis transitu quodam sive fluxu.

Facilitas autem intentionalis proveniens ab habitu, nititur firmiori radice, nimirum qualitate physica potentiam inclinante ad similes actus et trahente species ipsas veluti pondere quodam, ut in memoriam revocent

utilitatem, bonitatem et honestatem plurimorum praecedentium actuum» [1].

Nec enim habitus proprie loquendo causatur ex repetitione actuum potentiae motae nude sumptae, sed potius potentiae vel habitus superioris a quibus physice movetur et applicatur ad agendum secundum modum superioris potentiae vel habitus. Et inde est quod habitus potentiae inferioris est similis naturae habitus potentiae superioris. Quamvis ergo tales species intentionales adhibeantur ad movendum inferiorem potentiam, tamen haec movent solum per modum *obiecti*; dum motio producens dispositiones illas et habitum ipsum debet esse motio per modum *agentis* physice.

Ceterum, positio haec Aguirre redolet theoriam supra impugnatam de natura habitus operativi consistentis in solis speciebus vel repraesentationibus quibuscumque.

Dicamus igitur quod istae dispositiones sunt vere et proprie in categoria qualitatis sicut et ipse habitus, at nonnisi reductive sunt in eadem specie in qua proprie est habitus ad quem disponunt, et propter hoc requiruntur actus eiusdem speciei ac actus habitus generandi ad has dispositiones causandas. Et aliquid simile datur in virtute instrumentali respectu formae principalis causae et effectus proprii producendi, ut notat bene S. Thomas in III, quaestione 62, articulis 3-4.

360. conclusio quinta: *Actus priores causant dispositiones illas plus minusve remotas, itemque actus ultimus dispositionem et ipsam formam in genere causae efficientis; si vero considerentur passive ut motus ex parte mobilis, causant habitum in genere causae materialis.*

361. *Probatur prima pars.* Ex eodem principio, scilicet actus dynamice considerati. Actus producentes dis-

---

[1] Saenz de Aguirre, *Disp. Ethicae de virtutibus et vitiis*, disp. 4, q. 3, sect. 6, n. 53, edit. Salmanticae 1677, pp. 274-275.

positiones ad habitum et ipsam consummationem habitus, eas producunt in eodem genere causae, quo generans formam substantialem in istis sensibilibus producit dispositiones ad formam illam ac denique ipsam formam. Atqui causa generans physice formam substantialem in his sensibilibus producit dispositiones et formam ipsam in genere causae efficientis. Ergo et actus producentes dispositiones ad habitum et denique habitum ipsum, eos producunt in genere causae efficientis.

Maior constat ex analogia inter formam substantialem et accidentalem et consequenter inter generationem activam substantialem et generationem activam accidentalem.

Minor vero est per se nota, quia generatio activa est genus causae efficientis vel moventis, et hac de causa dicimus quod pater est causa efficiens filii, quia generat ipsum active, et planta est causa efficiens fructus, quia illum active generat. Et quidem ex sola positione quaestionis, quaestio soluta est; sumus enim in quaestione de causa efficienti habituum; ergo si ponimus actus considerantes hanc causam, ideo est quia in genere causae efficientis concurrunt ad productionem dispositionum et ipsius habitus.

Si autem quis quaerat utrum concurrant per modum causae *principalis* vel per modum causae *instrumentalis*, an per modum causae *per se* aut solum *per accidens*, in promptu est responsio.

Nam actus causantes dispositiones negativas, hoc est, *removentes prohibentia* seu impedientia dispositionum positivarum, concurrunt per modum causae *per accidens*, quia removens prohibens est causa indirecta et per accidens; actus vero causantes dispositiones *positivas* ac denique ipsam formam habitus, concurrunt per modum causae *per se*, quia omnia ista sunt effectus per se intenti, et effectus per se procedere debet ex causa per se.

Diversimode tamen, nam ipse homo operans est causa principalis horum actuum et consequenter effectuum eorum; potentiae vero sunt causae instrumentales con-

iunctae quasi excellentiae, maxime potentia movens activе; postquam venit potentia movens mota; dein habitus superior concurrit per modum causae instrumentalis coniunctae, sed subordinatae potentiae propriae, at virtute eius quodammodo subordinans potentiam inferiorem motam in quantum capax habitus generandi; denique, adiumenta exteriora, ut consilia aliorum et doctrina, per modum causae instrumentalis separatae.

Nec est inconveniens quod unius effectus sint plures causae efficientes subordinatae et diversi ordinis, quia causa instrumentalis subordinatur per se causae principali, et causae instrumentales posteriores et magis secundariae subordinantur per se causae instrumentali priori; sicut in productione gratiae, Humanitas Christi subordinatur Deitati, et Sacramenta subordinantur Humanitati Christi. Unde S. Thomas profunde ait quod «eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum» [1].

362. *Secunda pars*. Si vero istae dispositiones et ista forma habitus considerentur *entitative*, tunc ad invicem se habent in alio genere causae, nempe dispositiones se habent ad formam habitus in genere causae materialis; habitus autem ipse se habet ad dispositiones in genere causae formalis; et propter hoc dispositiones causant habitum in genere causae materialis, quasi disponentes ad habitum; habitus autem causat dispositiones in genere causae formalis, quasi emanans dispositiones adaequatas in subiecto.

Et quidem dispositiones *remotae sunt priores* habitu non solum ordine causalitatis materialis seu generationis, sed etiam *ordine temporis*; proximae autem vel *ultima* est *simul tempore* cum ipsa forma habitus, licet sit prior generatione seu in genere causae materialis;

[1] S. Thomas, III, 62, 4 ad 4. Cf. et art. 5.

forma autem habitus est posterior tempore et generatione dispositionibus remotis, et est eis prior ordine perfectionis et naturae; est insuper simul tempore dispositione ultima, sed est ea prior in genere causae formalis et perfectionis.

Ultimus ergo actus generativus habitus efficienter causat per se primo formam habitus et concausat per se secundo ultimam dispositionem ad habitum, quasi effectum secundarium; at in genere causae formalis, dispositio ista ultima emanat ab ipsa forma habitus, quasi proprietas eius; id enim quod est ultima dispositio, hoc est, propria et adaequata dispositio ad habitum in genere causae materialis, in genere causae formalis est quasi proprietas consequens naturaliter ex ipsa forma habitus.

Neque hoc est mirum, quia idem proportionaliter accidit in generatione formae substantialis.

363. Durandus ergo verum partialiter dixit quando affirmat actus istos concurrere ad generationem habitus in genere causae materialis vel dispositivae [1], sed incomplete, quia negat concurrere in genere causae efficientis, quod falsum est, ut ex dictis patet.

Immo, si verum dicere vellemus, fateri oportet per prius et formalius actus causare habitum in genere causae efficientis quam in genere causae materialis, quia proprie loquendo actus ut actus efficienter et active concurrunt; at effectus vel motus passivus ab actu provocatus, concurrit dispositive in genere causae materialis.

Considerandum est enim quod in hac generatione habitus datur motus activus, qui est actio principii activi seu superioris moventis, et motus passivus, qui est passio principii seu potentiae passivae in qua habitus generandus est, et movet mota. Motus ergo active sumptus seu ex parte moventis active est actio, et active seu efficienter causat dispositiones ad habitum et habitum ipsum; motus vero passive acceptus seu ex parte mobilis, quod movet motum, est passio per se primo, et ideo passive seu materialiter concurrit.

[1] Durandus, *III Sent.*, dist. 83, q. 2, ol. 174, col. 2.

Itaque simul concurrunt ista in duplici genere causae, efficientis et materialis; at non ex aequo, sed in genere causae efficientis concurrit per prius, in genere vero causae materialis concurrit per posterius. Unde et supra, articulo secundo, dictum est quod per se primo causat habitum actus potentiae vel habitus superioris, et per se secundo motus potentiae inferioris in qua habitus est generandus.

Et iste fuit defectus capitalis Durandi, qui consideravit actus istos ut motus tantum, quasi actus materialis potentiae passivae seu motae causarent habitum, at hoc falsum est, quia non causant nisi executive et prout oriuntur a movente active.

364. Sed iam veniendum est ad *tertium punctum*, scilicet *quot actus* numero requirantur ad generationem habitus, qui pluribus tantum actibus generari potest. Ad hoc nequit dari responsio uniformis et universalis, sed oportet cum distinctione procedere, sequentibus conclusionibus:

365. conclusio sexta: *Ceteris paribus seu per se loquendo, pauciores numero actus requiruntur ad generationem habitus, qui est ars, quam ad generationem habitus moralis, qui est prudentia et aliae tres virtutes cardinales.*

366. *Probatur. Primo*: Quanto principium activum habitus generandi est fortius, et principium passivum est docilius seu minus resistens, tanto citius et per pauciores actus generatur habitus. Atqui principium activum artis est fortius quam principium activum virtutum cardinalium; pariter, principium passivum artis est magis docile seu minus indispositum quam prncipium passivum virtutum cardinalium. Ergo citius et per paucio-

res numero actus generabilis est ars quam virtutes cardinales.

Maior constat, quia generatio formae in subiecto, ubi est habitus, pendet essentialiter ex duobus, nempe ex agente et ex patiente vel recipiente. Quanto ergo fortius et magis energicum sit agens et magis docile et minus resistens sit patiens, tanto citius et paucioribus actibus et motibus, est generabilis forma illa.

Minor autem facile patet, nam principia et regulae artis sunt magis fixa et determinata, per se quam principia et regulae prudentiae et ceterarum virtutum moralium, quia «ars habet *determinata media* per quae pervenitur ad finem» [1]; sed prudentia non habet determinatas vias procedendi [2]; *insuper,* subiectum proprium artis minorem offert resistentiam quam subiectum proprium virtutum cardinalium, quia subiectum artis est intellectus practicus purus ad finem aliquem particularem, dum subiectum prudentiae est ratio practica ordinata ad finem universalem totius humanae vitae et similiter subiectum iustitiae et fortitudinis et temperantiae, vulneratum est ex peccato originali et ad finem istum universalem totius humanae vitae ordinantur.

367. *Secundo.* Quanto aliquis habitus generabilis pluribus actibus, magis accedit ad habitum generabilem unico solo actu tanto paucioribus actibus est generabilis. Atqui inter omnes habitus generabiles pluribus actibus, magis accedit ad scientiam, quae est habitus generabilis unico solo actu, ars, quam virtutes cardinales, utpote magis determinata et necessaria et particularis. Ergo ars est habitus generabilis paucioribus actibus quam virtutes cardinales.

368. Et *confirmatur experientia,* quia videmus plures homines esse peritos in aliqua arte quam in virtuti-

---

[1] S. Thomas, II-II, 47, 5 ad 2.
[2] *Ibidem,* art. 2 ad 3 et art. 9.

bus moralibus; nullus enim fere est homo qui non calleat aliquam artem, et tamen quot homines sunt qui virtutibus moralibus carent! Ergo signum est quod *facilius* acquiritur ars quam virtutes morales.

Immo *et citius,* nam artes acquirimus per aliquod tempus vitae; virtutes autem per totam hominis vitam, ita ut numquam possimus dicere: satis!

369. conclusio septima: *Eodem numero actuum et motuum acquiruntur prudentia, quae est in intellectu practico sicut in subiecto, et iustitia, quae est in appetitu superiori seu voluntate, et fortitudo, quae est in appetitu inferiori irascibili; et temperantia, quae est in appetitu inferiori concupiscibili.*

370. *Probatur.* Habitus naturaliter et essentialiter connexi, eodem processu generantur, eodem processu crescunt, eodem processu corrumpuntur, eodemque processu minuuntur; et consequenter eisdem numero actibus haec omnia suscipiunt. Atqui isti quatuor habitus, qui sunt quatuor virtutes cardinales, sunt habitus naturaliter et essentialiter connexi. Ergo eisdem numero actibus congenerantur et concrescunt et corrumpuntur et condecrescunt.

Unde S. Thomas agregrie scribit: «virtutes acquisitae causantur a proposito, et necesse est quod *simul* causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem, et non acquirit nisi *simul* acquirat prudentiam, cum qua *omnes habentur*» [1].

Certum est tamen quod magis explicite possumus attendere ad materiam et modum agendi unius virtutis quam alterius, propter speciales difficultates quas circa ipsam sentimus vel propter singulare desiderium eam acquirendi; at hoc secum fert semper exercitium prudentiae, quae, in genere causae materialis, pendet in fie-

---

[1] *De virtutibus in communi,* q. 5, art. 2 ad 10.

ri et in esse a virtutibus moralibus; hae autem ab ea pendent in genere causae formalis.

371. conclusio octava: *Intra unumquodque ex his generibus, quando actus causantes habitum sunt magis intensi, tanto pauciores numero requiruntur; quanto vero sunt magis remissi, tanto plures numero requiruntur, ceteris paribus. Aliis verbis: numerus vel pluralitas actuum requisitorum ad generationem alicuius habitus est, ceteris paribus, in ratione inversa ad eorum intensitatem et in ratione directa ad eorum remissionem vel languiditatem.*

372. *Probatur.* Quanto causa habitus est efficacior et efficacius operatur, tanto citius generat habitum, ideoque tanto minori numero actuum. Atqui actus causantes habitum, quanto sunt magis intensi, tanto sunt magis efficaces et tanto efficacius causant dispositiones ad habitum. Ergo quanto actus generantes habitum sunt intensiores, tanto pauciores numero requiruntur.

Unde S. Thomas optime scribit: «Quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam; et ideo videmus quod per *unam* demonstrationem, quae est *efficax*, causatur in nobis scientia» [1].

Est autem actus causans habitum tanto magis intensus et efficax quanto principium activum, quod est potentia vel habitus superior, magis movet, magis intervenit, magis praedominans est, quia ex motione activa eius pendet motio passiva potentiae receptivae habitus generandi. Unde, quia ex hoc pendet principium proprium habitus, ad habitus bonos acquirendos regula suprema est: principiis insta; ad malos vero habitus repellendos: principiis obsta.

Et valet de istis actibus sicut de argumentis ad aliquid concludendum: non numerantur, sed ponderantur; et illud: non multa, sed multum.

---

[1] *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 9 ad 11.

Et hac de causa, per actus heroicos et sublimes virtutum, cito virtutes acquiruntur.

373. conclusio nona: *Aliunde, ceteris paribus ex parte actuum concurrentium ad generationem habitus, tanto pauciores numero requiruntur quanto subiectum est magis dispositum et magis docile; tanto vero plures numero requiruntur quanto subiectum est minus dispositum vel magis indispositum.*

374. *Probatur.* Generatio habitus non solum pendet ex activitate principii agentis, sed etiam ex passivitate principii recipientis, quod est potentia susceptiva habitus. Quanto ergo ista potentia sit magis passiva seu receptiva seu magis docilis motioni agentis, tanto citius recipiet sigillationem et similitudinem eius. Quanto ergo homo maiorem habilitatem vel pronitatem naturalem habet ad aliquem habitum, v. gr. ad prudentiam vel ad temperantiam, tanto minori conatu et pauciori numero actuum acquiret eum; quanto autem minus habilis naturaliter vel magis contrarie indispositus per vitia contraria imprudentiae vel intemperantiae, tanto maior conatus, et tanto maior numerus actuum requiruntur.

Et ratio patet ex dictis supra: Quanto pauciores numero dispositiones requiruntur ad habitum acquirendum, tanto pauciores numero actus requiruntur ad eum generandum, quia actus priores causant dispositiones, ut dictum est. Atqui quanto subiectum est magis dispositum vel magis aptum naturaliter, tanto minores numero dispositiones ad habitum requirit; quanto vero magis indispositum, tanto plures postulat. Ergo quanto subiectum est magis dispositum naturaliter ad aliquem habitum, tanto pauciores numero actus requiruntur ad eum acquirendum; quanto vero magis indispositum, tanto plures actus postulantur.

Et inde venit illud dictum: intelligenti, pauca.

375. conclusio decima: *Quanto magis continue et constanter et energice ponuntur isti actus causantes habitum, tanto citius seu minori tempore acquiruntur ha-*

bitus; quanto vero minus continue seu magis interrupte et minus constanter et minus energice exercentur isti actus, tanto tardius seu longiori tempore acquiruntur habitus.

376. *Probatur*. Ratio patet ex dictis. Quanto minus energice et constanter exercentur actus isti, tanto plures numero requiruntur; e contra, quanto magis energice et perseveranter ponuntur, tanto pauciores numero postulantur. Atqui plures numero actus plus temporis postulant; pauciores vero minus temporis, quia plures numero actus nequeunt dari simul tempore, sed successive, eo quod ab una causa simul nequit procedere nisi unus actus seu effectus. Ergo ad multiplicationem actuum sequitur multiplatio temporis; et ad eorum diminutionem, temporis diminutio.

377. Et inde sequitur, per modum *corollarii*, ista regula practica: non acquiritur habitus mere mechanice et materiali repetitione actuum et motuum, sed potius formali intensitate et perseverantia ininterrupta in eodem actu.

Denique, ex dictis sequitur quod, ceteris paribus, quantum ad id quod *materiale* est in habitibus, hoc est, ex parte docilitatis et receptivitatis, *facilius* acquiruntur *in iuventute* quam in senectute, quia iuventus est magis receptiva et minus adhuc indisposita contrariis dispositionibus; quantum autem ad id quod *formale* est, nempe ex parte rationis et voluntatis, facilius et *melius in maturitate et senectute*, quia in his magis vigent et minus perturbantur passionibus appetitus sensitivi. In iuventue ergo facilius acquiruntur dispositiones bonae aut malae, quae etiam longius durare solent, quia quasi profundius imprimuntur, secundum illud: «adolescens, iuxta viam suam, etiam cum senuerit non recedet ab ea» [1], et

[1] *Prov.* 22, 6.

evadunt connaturales; at forma propria habitus est magis propria aetatis naturae, in qua principia rationis et voluntatis sunt solida, firma, vigorosa.

2. *Quoad modum vel statum habitus*

378. Considerata generabilitate habitus quoad essentiam vel speciem eius ex uno vel ex pluribus actibus, oportet modo considerare ipsam quoad purum modum seu statum habitus.

379. CONCLUSIO: *Nullus habitus quoad modum vel statum habitualem generatur unico actu, sed pluribus actibus.*

380. *Probatur*. Modus seu status habitualis importat: a) *perfectam connaturalizationem seu adaptationem* habitus ad subiectum eius, non solum proprium et principale, sed etiam secundarium et instrumentale vel dispositivum; b) *utilizationem connaturalem* talis habitus, ita scilicet ut impedimenta retardantia vel impedientia *usum* expeditum, penitus sint sublata, et habitus possit exercere operationes suas proprias prompte seu faciliter, constanter seu perseveranter et delectabiliter. Atqui haec omnia causari vel generari non possunt unico actu. Nam: 1) *subiectum secundarium et dispositivum* habitus cognoscitivi sunt *sensus interiores*, maxime memoria sensitiva et cogitativa, quae nequeunt uno solo actu habilitari ad perfecte et permanenter retinendas species sensibiles subservientes intellectui possibili, sed e contra «necessarium est eosdem actus *pluries reiterari* ut aliquid *firmiter* memoria imprimatur. Unde Philosophus dicit in libro De memoria et Reminiscentia quod *meditatio* confirmat memoriam» [1]; 2) similiter, *usus* istorum habituum in nobis non fit sine conversione ad phantas-

[1] S. Thomas, *hic*, corp.

mata: consequenter, nequit esse expeditus et connaturalis, ideoque facilis et perseverans et delectabilis, nisi phantasmata contraria vel disparata fuerint remota modo stabili et permanenti, et nisi phantasmata appropriata et adaptata fuerint collecta et retenta in memoria, et nisi potentiae istae sensitivae redditae fuerint dociles et habiles ad hoc ut prompte et faciliter et delectabiliter exhibeant intellectui possibili phantasmata proportionata et prompte collaborent ad usum intellectus possibilis [1].

Unde S. Thomas profunde scribit: «Cum igitur homo *cessat* ab usu intellectualis habitus —et multo magis quando nondum exercuit vel extendit habitum suum ad has vires inferiores— insurgunt imaginationes extraneae et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod nisi per *frequentem* usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum et quandoque totaliter disponitur ad contrarium» [2].

Et hac de causa ad acquirendum istum *modum vel statum habitualem*, etiam in scientiis, requiritur longum tempus et longum exercitium, quamvis non sit uniformitas pro omnibus, sed pro quibusdam plus et pro quibusdam minus, ratione maioris vel minoris difficultatis et abstractionis. Et in hoc fundatur ordo partium philosophiae.

Qua de re audiatur iterum S. Thomas: «Movet (Philosophus) circa hoc quaestionem, scilicet quare puer potest fieri mathematicus, non autem potest fieri sapiens, idest metaphysicus vel physicus, idest naturalis.

Ad hoc respondet Philosophus quia haec quidem, scilicet mathematicalia cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia, et ideo ad cognoscendum talia non requiritur temporis multitudo; sed principia naturalia, quae non sunt abstracta a sensibi-

---

[1] Cf. I, 84, 7.
[2] *Hic*, 53, 3.

libus, per experientiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo. Quantum autem ad sapientiam subiungit quod iuvenes sapientialia quidem, scilicet metaphysicalaia, non credunt, idest non attingunt *mente*, licet dicant *ore*, sed circa mathematica non est immanifestum eis quod quid est, quia rationes mathematicorum sunt rerum *imaginabilium*, sapientialia autem sunt *pure intelligibilia*. Iuvenes autem de facili capere possunt ea quae sub imaginatione cadunt; sed illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt *mente* quia nondum habent intellectum exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturae.

Est ergo congruus ordo addiscendi ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia Logica docet *modum* totius philosophiae; secundo autem instruendi sunt in mathematicis, quae nec experientia indigent nec imaginationem transcendunt; tertio autem in naturalibus, quae, etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam; quarto in moralibus, quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum, ut in Primo habitum est; quinto autem in sapientialibus et divinis, quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum» [1].

Et postea observat quod pueri «quando primo addiscunt, coniungunt sermones, quos *ore* proferunt, sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod *mente* intelligant. Ad hoc enim requiritur quod illa, quae homo audit, fiant ei quasi connaturalia *propter perfectam impressionem ipsorum in intellectum*, ad quod homo indiget tempore, in quo intellectus *per multiplices meditationes firmetur* in eo quod accipit» [2].

381. *Quae vero de pluralitate actuum ad hunc modum vel statum habitualem dicenda sunt*, patent ex dictis

---

[1] *In V Ethic.*, lect. 7.
[2] *In VII Ethic.*, lect. 3.

de ipsa generatione habituum ad quam *plures actus* requiruntur, nempe paulatim producunt istum modum aut statum in genere causae efficientis.

Et quidem, quando ipsa essentia vel species habitus non est generabilis nisi pluribus actibus, tunc modus vel status habitualis *non est realiter seperabilis* ab ipsa essentia habitus, et reducitur ad dispositiones requisitas pro generatione ipsius habitus; quae, habitu generato, sunt quasi proprietas vel modus eius connaturalis; et propter hoc nec ars datur absque modo et statu habitus, neque prudentia aut virtus moralis acquisita; nam virtutes istae ut infusae possunt esse absque modo vel statu habitus quantum est ex parte appetitus sensitivi. Unde quando peccator vitiosus confitetur et accipit gratiam, simul cum ea accipit virtutes morales infusas quantum ad essentiam vel speciem, at nondum quoad statum vel modum habitualem, et ideo debet exercitio acquirere talem modum vel statum, qui facilius per gratiam acquiri valet. Remanent enim adhuc dispositiones contrariae, quae dicuntur *reliquiae* peccatorum [1].

Hanc differentiam inter istas virtutes morales acquisitas et infusas quoad rem nostram, expressit S. Thomas his verbis: «Cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens, sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad eius usum per somnolentiam vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente caritatem et omnes alios habitus virtutum; sed, propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas, patitur difficultatem in *executione* virtutum, quas *habitualiter* recipit; quod quidem *non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum*, per quos *simul* et contrariae dispositiones tolluntur et habitus virtutum generantur» [2].

---

[1] III, 86, 5; 89, 1 ad 3.
[2] *De virtutibus in communi*, q. 5, art. 2 ad 2. Cf. I-II, 63, 2, ad 2; 71, 4.

Pro habitibus ergo non generabilibus nisi pluribus actibus, non adest locus distinguendi essentiam vel speciem habitus et modum vel statum eius, ideoque neque separatim quaerendi de generatione utriusque, quae simul et iisdem actibus generatur species vel essentia et modus eius.

3. *Quoad essentiam et modum simul*

382. CONCLUSIO: *Quod si sumamus habitus adaequate et perfecte prout non solum essentiam vel speciem habitus habent, verum etiam prout secum ferunt modum seu statum eius connaturalem (quod idem est ac sumere habitus in statu perfecto et connaturali), tunc evidenter dicendum est nullum habitum esse generabilem unico actu, sed pluribus.*

383. Et *ratio* est, quia omnis habitus operativus humanus vel est intellectualis speculativus, vel est intellectualis practicus, vel est moralis seu appetitus. Si sit intellectualis practicus vel moralis, nequit generari nisi pluribus actibus, et quoad essentiam et quoad modum, qui sunt inseparabiles et in idem fere redeunt, ut modo probatum est; si autem sit intellectualis speculativus, tunc modus vel status habitualis eius non est acquisibilis uno solo actu, sed pluribus repetitis, ut paragrapho praecedenti ostensum est. Prout ergo habitus iste sumitur in statu perfecto et completo cum modo seu statu habituali, dicendum est eum non esse, hoc modo sumptum, generabilem nisi pluribus actibus.

Unde apparet diversas positiones theologorum et philosophorum de hac re esse partim de nomine et partim de re. De nomine quidem, quia diversimode loquuntur secundum diversum modum intelligendi nomen habitus; de re vero, quia de facto iste diversus modus intelligendi nomen habitus fundatur in diversa definitione reali de ipso habitu.

B. *Solutio quaestionis pro habitibus large et improprie dictis*

384. Consequenter videnda est solutio quaestionis respectu habituum *large et improprie* dictorum, qui potius dici debent *dispositiones habituales*.

Istae autem dispositiones habituales, ut ex dictis patet, sunt duplicis generis: aliae sunt *entitativae seu corporales*, ut sanitas, aegritudo et alia huiusmodi; aliae vero sunt *operativae* et aliquo modo *spirituales*, sive sint *cognoscitivae*, tum *sensitivae*, ut habilitas bene memorandi aut imaginandi, tum proprie loquendo *intellectivae*, ut opinio et fides humana, quae est opinio quaedam fundata argumentis extrinsecis, idest auctoritate humana; sive sint *appetitivae*, ut continentia, quae est dispositio quaedam ad castitatem vel temperantiam, at non est virtus aut habitus perfectus.

Et sicut pro habitibus proprie dictis distinximus tria, scilicet: a) ipsam essentiam vel speciem habitus; b) modum vel statum habitualem, et c) utrumque simul, ita etiam respectu istarum dispositionum possumus tria singillatim considerare, nempe: a) ipsam essentiam vel speciem dispositionis secundum se; b) modum vel statum habitualem eius; c) utrumque simul, idest dispostitionem habitualem.

Quaerimus ergo: 1°, utrum disposi[illegible] ut mera dispositio vel quoad puram essentiam suam [illegible]t generabilis uno vel pluribus actibus; 2°, utrum status v[illegible] modus habitualis dispositionis sit generabilis uno vel pluribus actibus; 3°, utrum dispositio cum modo habituali simul sit uno vel pluribus actibus generabilis.

Et ut ordinate procedamus, quaerimus haec tria primo quidem quoad dispositiones entitativas seu corporales, dein quoad dispositiones operativas seu spirituales plus minusve.

1. *Quoad dispositiones entitativas seu corporales*

385. Possemus quidem loqui de dispositionibus istis in omnibus corporibus; at hoc esset nimis longum et ad rem nostram moralem parum aut nihil iuvaret; unde sermonem restringimus ad solas dispositiones entitativas corporis humani, et quidem *individuales*, non specificas, quia specificae sunt totaliter a natura, ut patet ex dictis articulo primo huius quaestionis.

Istae autem dispositiones sunt duplicis generis: aliae convenientes naturae seu *bonae*, ut sanitas, vigor, pulchritudo; aliae vero sunt *disconvenientes* naturae seu *malae*, ut aegritudo, macies, foeditas.

386. conclusio prima: *Si ergo loquamur de dispositionibus convenientibus naturae, dicendum est aliquas esse generabiles quoad essentiam uno solo actu, nempe dispositiones primae positivae aut negativae; at dispositiones intermediae non sunt generabiles uno solo actu, quia praesupponunt generationem primae; et multo minus dispositio ultima, quae ceteras praecedentes supponit; quod si loquamur de statu vel modo habituali istarum dispositionum, evidenter nequeunt uno solo actu generari, sed pluribus, sicut supra dictum est de modo vel statu habituali pro habitibus proprie dictis, quia eadem est utrobique ratio.*

Equidem sanitas quaedam apparens et peripherica causari potest unica medicina, v. gr. si tollatur aliquis dolor nervorum per medicinam anesthaesicam vel dolor stomachi aut ventris per unam purgationem, aut tumor per unam operationem chirurgicam; sed tunc non erat vera aegritudo, sed mera indispositio transiens et superficialis; quando vero est aegritudo interna et vera, non statim sanatur homo uno actu, neque minus quantum ad statum habitualem, uti apparuit in tactu trigemini a Doctore Asuero.

Et idem dic de vigorositate et de pulchritudine: quot actus requiruntur ad has in statu habituali acquirendas, si tamen aliquando acquirantur in hoc statu.

387. conclusio secunda: *Si vero loquamur de dispositionibus disconvenientibus naturae, concedi potest aliquando, et quoad essentiam dispositionis et quoad statum habitualem, unico actu causari posse.*

Et *ratio* differentiae est, quia proportio et aequilibrium diversarum partium est de se sat instabile, et ideo magna facilitate perturbatur et corrumpitur, sicut et magna difficultate restauratur et invenitur. Unde quaelibet causa potest hoc aequilibrium rumpere, et quidem uno ictu, ut experientia compertum est.

Fatendum est tamen in hac re magnam esse latitudinem inter diversos homines, immo et intra unumquemque pro diversa eius aetate et conditione, ut experientia quotidiana docet.

Miraculose concedimus posse uno solo actu induci veram et perfectam sanitatem et quoad essentiam et quoad statum; et inde comprobatur veritas eorum quae prius dicta sunt de impotentia naturae ad sanandam naturam interne et vere aegrotam et non solum utcumque indispositam.

2. *Quoad dispositiones operativas*

388. conclusio prima: *Si loquamur de dispositionibus cognoscitivis quae sunt in potentiis sensitivis interioribus, iam ex dictis patet unoquoque actu causari aliquam dispositionem remotam, negativum vel positivam, quibus istae potentiae habiles redduntur ad subserviendum intellectui possibili et agenti; sed ad dispositiones intermedias et praesertim ad dispositionem quasi ultimam plures actus necesse est concurrere; et similiter ad generadum statum habitualem istarum dispositionum, ut experientia constat.*

389. Attamen, quantum ad *numerum* actuum requisitorum non adest regula generalis, nam hoc pendet a maiori vel minori intensitate et ordine actuum illorum, atque etiam a maiori vel minori habilitate vel dispositione naturali harum potentiarum, nam experientia comperimus quod «unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ab bene intelligendum quam alius in quantum ad operationem intellectus indigemus viribus sensitivis» [1]. Et ita quidam sunt naturaliter magis et melius memorativi quam alii, magis etiam aut minus sagaces per cogitativam suam; plus quoque minusve bene dispositi secundum imaginationem, ut bene subservire possit intellectui offerendo phantasmata.

390. conclusio secunda: *Si autem loquamur de dispositionibus cognoscitivis quae sunt in ipso intellectu possibili, ut sunt opinio et fides humana, dicendum est etiam primum actum iam causare posse aliqualem, hoc est, remotam dispositionem negativam aut positivam, et sic paulatim actus subsequentes; sed ad statum firmum et stabilem et habitualem, necessario requiruntur plures actus.*

391. *Ratio* est quia nullus eorum de se cogit et determinat intellectum possibilem ad essentiendum vel dissentiendum, sed solum contingenter et probabiliter movet. Unde necesse est plura argumenta dialectica congerere, sive ab intelligibili sive a voluntate sive ex quocumque loco argumentandi, ut intellectus possibilis determinetur modo quodam stabili et plus minusve firmo ad unam partem contradictionis.

Tamen, quia opinio non stat in aliquo indivisibili, sed latitudinem quamdam magnam habet, a suspicione levi usque ad umbralia scientiae, ideo secundum gradum perfectiorem vel minus perfectum opinionis, plures vel pauciores actus de se requiruntur.

---

[1] *Hic*, art. 1.

Posito autem uno eodemque gradu opinionis circa eamdem materiam, numerus actuum ad eam generandam et stabiliendam mensuratur ex maiori vel minori virtute argumentorum seu actuum, et ex maiori vel minori dispositione subiecti opinantis ad firmiter vel minus tenaciter retinendum id quod semeul ei visum fuit verisimile. Sunt enim characteres tenaces qui inamobiliter omnia fere apprehendunt, ex nimia paupertate et immobilitate imaginationis, ita ut non appareat debilitas argumentorum dialecticorum, sed semper fere sub eodem angulo visionis appareat, quasi nullum alium adspectum haberet; alii vero e converso sunt nimis variabiles, propter excessum imaginum et earum nimiam mobilitatem, ex quo nihil fere apparet aliquo modo fixum et stabile.

Et sic potest accidere quod argumentum nihil fere movens aliquem ad assentiendum vel dissentiendum, alium repente convincit, propter diversas conditiones subiectivas naturales vel adventitias utriusque: qua in re affectus vel passionalis status pro vel contra aliquid vel aliquem maxime iuvat, ut experientia constat. Quod S. Thomas profunde expressit quando dixit quod intellectus possibilis non determinatur ad opinandum ab ipso intelligibili, sed potius *a voluntate*[1].

Et idem dic de *fide humana*, quae naturaliter exigit considerationem et ponderationem multorum constituentium humanan auctoritatem, quibus aliquo modo nobis constet eum qui nobis loquitur et cui nos credimus, non fuisse deceptum nec esse deceptorem. At in hoc etiam magna habetur latitudo, pro maiori vel minori pondere momentorum auctoritatis loquentis et pro maiori vel minori credulitate vel dispositione ad credendum ex parte audientis, quae dispositio maxime consistit in diversa conditione affectiva ad narrantem et ad rem narratam. Ita facilius credimus amico quam extraneo et inimico; facilius etiam et citius credimus quae nobis placent quan quae nobis displicent.

[1] *De Verit.*, 14, 1.

S. Thomas uno verbo expressit id quod diximus quan-
do scribit: «*ex multis* actibus rationis oportet causari
habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibi-
lis»[1]; «*opinio* autem, licet sit minor scientia, non cau-
satur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed
requiruntur *plures* propter eorum debilitatem»[2]. Et ite-
rum: «Omnis autem habitus de ratione sua habet quod
sit *difficile mobilis*, idest habet *firmitatem* quamdam.
Unde quando *una actio* animae habet *firmitatem* facit
habitum, sicut patet quod *una demonstratio*, propter sui
certitudinem et *firmitatem*, facit habitum scientiae; quan-
do autem unus actus *non habet firmitatem*, non sufficit
unus, sed oportet quod sint *plures*; unde ex uno argu-
mento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus
congregatis»[3].

392. conclusio tertia: *Si denique loquamur de dispositione appetitiva appetitus sensitivi, quae est continentia et incontinentia ei opposita, uno actu inchoari possunt et primae dispositiones causari; at, quantum ad continentiam, non potest status habitualis causari unico actu, sed pluribus; quantum vero ad incontinentiam facilius unico actu causari potest status habitualis, quando actus est valde intensus et subiectum incontinens est valde pronum ad actus incontinentiae.*

393. Et *ratio* huius differentiae eadem est proportionaliter ac ea quae pro dispositionibus corporalibus dicta est supra; continentia enim consistit in quodam aequilibrio mutabili et valde difficili, eo quod appetitus fortiter attrahitur ad diversas partes contradictionis simul, quemadmodum sanitas corporalis stat in aequilibrio quodam de se instabili humorum humanorum; at incontinentia quae consistit in eo quod hoc aequilibrium rum-

[1] *Hic*, corp.
[2] *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 9 ad 11.
[3] *I Sent.*, dist. 17, q. 2, art. 3 ad 4.

patur, facile et uno actu fieri potest, sicut et aegritudo faciliter acquiritur. Quanto enim aequilibrium difficilius obtinetur, propter varietatem et mobilitatem partium contrariarum concurrentium, tanto facilius abrumpitur, ut etiam in ponderibus corporalibus videmus. Quod autem hae non sint habitus proprie dicti, sed solum dispositiones plus minusve firmatae, docet expresse S. Thomas, post Aristotelem, in II-II, 155, 1; et 156, 3; et III, 7, 2 ad 3.

Cetera quae hac de re dici possunt, patent ex dictis supra circa habitus proprie dictos, nam status vel modus habitualis utrobique proportionaliter est intelligendus.

Vitia autem facilius et promptius acquiruntur quam virtutes contrariae, eadem ratione, et quia sensibilia, quae ad vitia nos ducunt, magis et vehementius movere solent quam intelligibilia, quae ad virtutem attrahunt; quod quidem maxime verum est in statu praesenti naturae lapsae. Etiam ergo *in ipsa voluntate* de facili inducuntur istae pravae dispositiones.

Art. 4.-Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo

394. Habitus «infusus» est habitus causatus a causa propria naturae cuius est habitus, alia tamen actione ab ea qua naturam illam causavit. Ut enim apparet ex divisione articulorum huius quaestionis, «infusio» opponitur tum ei quod est connaturale vel innatum —de quo modo dictum fuit in articulo primo— tum ei quod est acquisitum propriis actibus —de quo in articulis secundo et tertio—. Habitus ergo infusus neque oritur a natura per emanationem aut ab actione producente naturam quasi terminus connaturalis secundarius, neque oritur ab actibus propriis subiecti in quo est habitus, sed unice ab actu Auctoris naturae per aliam actionem distinctam ab ea per quam produxit naturam et ea omnia que naturaliter naturae debebuntur; quia enim habitus per se primo dicitur in ordine ad naturam et naturae ipsi radicatur, non potest produci ab aliqua causa exteriori creata, sed solum a causa Prima, quae Deus est, et quae potest illabi naturis ipsis rerum.

Aliquando vero *minus stricte* dicitur infusum pro omni eo quod venit ab extra (=influsum), sive sit per eamdem actionem qua natura producta est, sive per aliam; unde et species intelligibiles angelorum quibus naturaliter cognoscunt, dicuntur aliquando «infusae». *Proprie* tamen infusum reservatur modo productionis qui fit extra productionem ipsius naturae; ea vero quae una cum natura concausantur potius dici debent «concreata», «connaturalia», «innata», «indita», «congenita», «comproducta.

Hanc distinctionem explicat bene Caietanus: Nam, cum S. Thomas quaesiisset «utrum in Christo fuerit alia scientia indita vel infusa praeter scientiam beatam», Commentator adnotat circa hunc titulum: «Ponitur distinctio terminorum illorum, videlicet indita vel infusa, ut satisfiat diversimode illam appellantibus.

Scientia siquidem ista, quia *simul cum* natura animae datur, *indita* vocatur; quia vero non acquiritur, nec ex vi naturae animae ipsam comitatur, sed Deo alia actione creante animam et alia actione influente scientiam, quamvis simul tempore habetur, ideo *infusa* numcupatur.

Et revera infusa vocanda est, si *proprie* loquendum est; angelorum autem scientia *indita* proprie vocatur, quia comes est naturae *ut illius proprietas naturalis*, eademque actione qua Verbum Dei creavit angelicam naturam, imprimit in illam species intelligibiles perfectivas intellectus angelici» [1].

Patet autem quod in hoc loco summimus verbum «infusum» in sensu stricto et maxime proprio, prout distinguitur a congenito vel indito et ab acquisito. Ergo

---

[1] CAIETANUS, *In III*, q. 9, a. 3, n. 1.

nec est a natura, nec postulatur a natura, nec acquiritur propriis actibus.

395. Sed aliquis habitus potest esse infusus dupliciter: uno modo, *per se*, quando talis naturae est ut non nisi per infusionem, hoc est, per actionem supernaturalem Dei produci possit, et talis est habitus intrinsece supernaturalis, idest supernaturalis quoad substantiam; alio modo, *per accidens*, quando attenta propria eius natura, fieri potest per simplicem dimanationem a natura vel per acquisitionem ex propriis actibus, sed tamen alia via supernaturaliter producitur a Prima Causa, et talis est habitus supernaturalis quoad modum tantum.

Ad rem Caietanus: «Illi namque habitus qui possunt ex nostris actibus aut natura acquiri, sunt per accidens infusi; *accidit* enim eis infundi...; illi vero habitus qui *sola infusione* fieri possunt, sunt *per se* infusi, eo quod *non accidit* acquisitioni eorum infusio, immo ipsam *per se* sibi vindicant; et isti sunt habitus *essentialiter* (=quoad substantiam) supernaturales»[1].

Similiter et Medina: «Infusi per se sunt illi (habitus) qui viribus naturae comparari nequeunt, quorum proinde acquisitio est divina et supernaturalis infusio...; infusi per accidens illi sunt, qui viribus naturae comparari possunt, sed ex munere Dei nobis conferuntur»[2].

Et quia habitus —ut ex dictis patet— potest esse et entitativus et operativus, ideo de utroque genere quaeri potest utrum sint infusi a Deo.

Consequenter duplex est quaestio solvenda in hoc articulo, nempe: 1°, utrum sint aliqui habitus, sive entitativi sive operativi, *per se* infusi hominibus a Deo; 2°, utrum sint aliqui habitus, sive entitativi sive operativi, *per accidens* infusi a Deo.

Et dicitur «hominibus», quia loquimur de principiis *humanorum* actuum tantum; de angelis enim in I Parte, quaestione 62, dictum est.

---

1 Caietanus, *In I-II*, q. 51, a. 4.
2 B. Medina, *In I-II*, q. 51, a. 4, edit. cit., p. 373 a.

§ I

DE HABITIBUS INFUSIS PER SE

396. Circa habitus infusos per se, duo quaerimus: 1°, *factum vel exsistentiam infusionis*, utrum scilicet revera dentur aliqui habitus per se infusi a Deo, sive illi sint entitativi sive operativi; 2°, *rationem* huius facti, idest *propter quid* dentur huiusmodi habitus per se infusi.

A. *De ipsa exsistentia habituum per se infusorum*

397. conclusio: *Exsistunt in hominibus aliqui habitus per se infusi a Deo.*

398. *Probatur*. Exsistunt in hominibus quibusdam gratia sanctificans, virtutes theologicae, dona Spiritus Sancti, lumen gloriae. Atqui haec omnia sunt habitus per se infusi a Deo. Ergo exsistunt in hominibus aliqui habitus per se infusi a Deo.

Maior constat, nam *de facto* exsistunt quidam homines *iusti* in Ecclesia vel saltem exstiterunt —quod pro nobis satis est—. Iusti autem *in hac vita* habent saltem: a) gratiam sanctificantem; b) fidem, spem et caritatem, scilicet virtutes theologicas[1]; c) et dona Spiritus Sancti, ut docet Leo XIII in Encyclica «Divinum illud munus», ut videbimus suo loco (non loquor autem de virtutibus moralibus infusis, quia circa eas est specialis difficultas, discutienda suo loco, infra, quaestione 63, articulo tertio).

Unde «in causis beatificationis et canonizationis confessorum discuti debet dubium an constet de virtutibus theologalibus fide, spe et caritate tum in Deum tum in proximum, necnon de virtutibus cardinalibus prudentia, iustitia, temperantia, fortitudine, earumque annexis in gradu heroico *in casu* et ad effectum de quo agitur»[2].

---

1 Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 7, Dz. 800.
2 C. I. C., can. 2104.

In alia autem vita iusti seu beati ultra gratiam sanctificantem et caritatem et dona Spiritus Sancti, lumen gloriae habent [1].

Minor autem probatur per partes:

Primo, quod sint *infusa* a Deo constat ex Concilio Tridentino et Leone XIII [2], et ex Concilio Vaticano I, quoad fidem, quae est *donum Dei* [3].

Secundo, quod sint infusa *per se,* quia scilicet neque a natura dantur, neque propriis actibus seu viribus naturalibus acquiri aut mereri possunt, patet ex definitionibus Ecclesiae contra pelagianos et semipelagianos contrarium asserentes [4]; et haec duo sunt *de fide* divina et catholica.

Tertio quod haec omnia sint *habitus* est saltem *theologice* certum, immo et proximum fidei, uti apparet ex sequentibus documentis:

a) *Ante Concilium Tridentinum* theologi communiter docent gratiam sanctificantem et virtutes theologicas, hoc est, gratiam et virtutes infusas esse *habitus,* quia per baptismum infunduntur quoad *habitum,* saltem adultis; *quoad parvulos autem dubitabant quidam tempore Innocentii III.* «Quod opponentes inducunt fidem aut caritatem aliasque virtutes *parvulis,* utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute..., aliis asserentibus per virtutem basptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonnullis vero docentibus et dimitti peccatum et virtutes infundi, habentibus illam quoad *habitum,* non quoad *usum,* donec perveniant ad aetatem adultam» [5]. Quam opinionem ita refert S. Thomas: «Quidam antiqui posuerunt

---

[1] Concilium Viennense, Dz. 475.
[2] Concilium Tridentinum, Ses. 6, c. 7, Dz. 800; Leo XIII, *loc. cit.*
[3] Concilium Vaticanum I, Ses. 3, c. 3, Dz. 1791.
[4] S. Coelestinus I, *De gratia Dei "Indiculus"*, Dz. 136-138; Concilium Arausicanum II, Dz. 176-180, 191-200.
[5] Innocentius III, *Epistola ad Ymbertum archiepiscopum Arelatensem sub finem* 1201, Dz. 410.

quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur eis *character* Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes» [1].

Postea vero, cum Ioannes Petrus Olivi negaret gratiam et virtutes infundi pueris in baptismo *quoad habitum,* Concilium Viennense contrariam opinionem docet, licet non definiendo. «Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus quod et culpa iisdem in baptismo remittitur, et *virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum,* etsi non pro illo tempore quoad *usum;* nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, *quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis,* opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo *informantem gratiam et virtutes,* tamquam *probabiliorem* et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, Sacro approbante Concilio, duximus eligendam» [2].

Uti apparet ex his textibus, non erat ibi quaestio utrum gratia et virtutes infusae essent habitus vel non, sed utrum in *pueris* darentur in baptismate vel solum in adultis. Qui autem negabant, ut notat S. Thomas [3], procedebant ex hoc quod nesciebant distinguere inter habitum et actum; qui vero affirmabant, distinguebant inter habitum et actum, seu inter virtutes in statu mere habituali et virtutes in actu secundo operantes. Ex hoc autem ipso quod Concilium Viennense inclinat in positionem dicentem eas infundi pueris, in quibus essent in

---

[1] S. Thomas, III, 69, 6. Vide etiam S. Bonaventuram, *In IV Sent.*, dist. 4, art. 2, q. 2, p. 114.
[2] Concilium Viennense, Dz. 483.
[3] S. Thomas, III, 69, 6.

statu habituali, patet favere doctrinae dicenti eas esse habitus.

b) *In Concilio Tridentino.*

De parvulis definit: «Si quis dexerit parvulos eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse... anathema sit»[1]. Constat autem esse fideles fide divina, quae ideo in parvulis non consistit in actu credendi; ergo in habitu credendi[2].

De adultis distinguit expresse inter praeparationem vel dispositionem ad iustificationem et ipsam iustificationem. *Dispositio vel praeparatio* fit ex gratia Dei praeveniente[3], quae excitat et adiuvat peccatorem ad actus fidei, spei et caritatis initialis erga Deum, et odii et detestationis erga peccata[4]; *ipsa autem iustificatio* est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit et quam unusquisque *suam in se* recipit[5], quae «per Spiritum Sanctum *diffunditur* in cordibus eorum qui iustificantur atque *ipsis inhaeret*; unde in ipsa iustificatione, cum remissone peccatorum, haec omnia *simul infusa* accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, *fidem, spem et caritatem*»[6]; homines enim iustificantur «*gratia* et *caritate*, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum *diffunditur atque illis inhaeret*»[7]. Gratia ergo sanctificans et virtutes theologicae *inhaerent per modum permanentis* seu *status*, nam iustificatio est «translatio ab eo *statu* in quo homo nascitur filius primi Adae, in *statum gratiae* et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Iesum Christum, Salvatorem nostrum»[8]; ergo per modum *habitus*.

---

[1] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, can. 13, Dz. 869.
[2] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 15 et can. 28, Dz. 808, 838.
[3] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 5, Dz. 797.
[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 5, Dz. 795.
[5] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 7, Dz. 799.
[6] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 7, Dz. 800.
[7] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, can. 11, Dz. 821.
[8] CONCILIUM TRIDENTINUM, Ses. 6, c. 4, Dz. 796.

Quod autem Patres tridentini hac voce «diffusionis» et «inhaerentiae» intellexerint *modum seu statum habitualem vel permanentem*, apparet ex Actis Concilii recenter editis; nam postulantibus quibusdam Patribus ut verbo «inhaeret» adderetur verbum «tanquam *habitus* infusus», alii responderunt hanc additionem esse superfluam, cum verbo «inhaeret» intelligatur «habitus» et apud omnes constat caritatem de qua sermo est, «diffundi per Spiritum Sanctum, non a nobis acquiri».

Et Catechismus Romanus seu Concilii Tridentini ait: «Est autem *gratia*, quemadmodum *Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit*, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed *divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit*»[1].

Pariter Concilium Moguntinum celebratum anno 1549, cap. 7, ait: «Cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam et per Spiritum Sanctum una cum fide simul caritatem in corde *diffusam* ac spem accipit. Hisque Dei donis *in ipso permanentibus* non iam solum reputatur, sed *vere exsistit* iustus»[2].

Hac ergo de causa, nonnulli theologi, ut Andreas Vega, Bellarminus et Suarezius, putaverunt esse de fide definita gratiam et has virtutes theologicas esse veros *habitus*. «Censeo veritatem hanc —ait Suarez— esse definitam de fide a Concilio Tridentino, *saltem in hoc sensu* quod gratia, qua sumus *permanenter* iusti, est res aliqua creata distincta ab actibus et, cessantibus illis, in homine *permanens*»[3].

---

[1] CATECHISMUS ROMANUS, P. II, cap. 2, n. 50.
[2] CONCILIUM MOGUNTINUM, Mansi, Collectio Conciliorum, 32, col. 1406.
[3] FRANCISCUS SUAREZ, *De gratia*, lib. 6, cap. 3, n. 6, edit. Vives, t. IX, p. 14.

Quod quidem admitti potest, immo et debet; at non constat esse definitum de fide gratiam et virtutes theologicas esse vere et proprie *habitus* infusos, quin potius constat Concilium noluisse hos conceptus philosophicos definire, et consulto abstinuit a verbo «habitus», «ne adversarii —uti observabat Episcopus Lancianensis— nobis impingat quod nesciamus loqui nisi figmentis, ut ipsi aiunt, scholasticis».

Quapropter, Dominicus Soto, qui Concilio adstitit et multum operis dedit sessioni praesenti de iustificatione, scribit: «Melanchton in Apologia iustificationis hoc nostrum irridet «habitum» figmentum. Porro autem hac ratione negare iustitiam inhaerentem, ut supra dicebamus, non esset quidem apertissima inficiatio Scripturae Sacrae; quare Sacrosancta modo Synodus verbum «habitus» subticuit. Esset nihilominus *temeritatis insignis* non solum Sanctorum Patrum atque omnium theologorum sententiae, ut habetur in Concilio Viennensi, absque ulla ratione et causa obviare, verum *Synodo* ipsi»[1]. Et supra: «Consulto —inquit— de habituum *nomine nihil meminit*»[2].

Similiter Melchior Cano, et ipse theologus Concilii, ait: «An gratia qua iustificamur qualitas quaedam sit animo impressa, quae ipsi praestet et esse et vivere, unde qualitates aliae consequantur, hoc est, virtutes quaedam tum theologicae tum morales infusae, per quas anima divinas et supernaturales habeat actiones, inter scholasticos quidem disputatur», et ideo nominanda est haec quaestio inter ea «quae neque a Christo neque ab Apostolis accepimus, neque ex iis certo colliguntur quae Christi et Apostolorum auctoritate retinemus»[3].

Quae quidem vera sunt quoad totam systematizationem theologicam, non autem quoad hoc quod exsistant de facto aliqua in nobis *per se infusa et permanentia seu distincta ab actibus transeuntibus.* Unde rectius et melius Medina totam hanc quaestionem exponit his verbis: «Ista veritas de habitibus infusis valde consonat Sacrae Scripturae, quoniam pleraque testimonia commode explicari nequeunt sine habitibus infusis...

Ultimo dico: nostra tempestate non solum est temerarium et periculosum, sed *fere haereticum, habitus infusos negare.*

Quod sit *temerarium* patet; nam Concilium Viennense asserit illam opinionem quae docet in baptismo conferri virtutes infusas esse longe probabiliorem et dictis Sanctorum magis consentaneam; ergo temeritas est eam opinionem desserere et alteram amplecti.

Secundo: universi theologi uno consensu affirmant dari habitus infusos; ergo temeritas est contrarium teneri.

Ultimo, Sacrae Scripturae superius adductae nequeunt commode explicari nisi de habitibus infusis.

Quod vero hoc tempore sit *fere haereticum* probatur: nam in Concilio Tridentino, ses. 6, cap. 7, definitur hominem non iustificari per iustitiam Christi qua Christus iustus est, sed per iustitiam animae inhaerentem, a Christo derivatam; et paulo post definit homines iustificari per caritatem *diffusam* in cordibus eorum qui iustificantur, et illis *inhaerentem*; et can. 11 sic definit Sanctum Concilium: «Si quis dixerit hominem iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola remissione peccatorum, exclusa gratia et caritate, *diffusa* in cordibus nostris et illis *inhaerenti*, vel gratiam qua iustificamur esse solum Dei timorem, a. s.».

Ex his definitionibus Sacri Concilii *aperte* colligitur quod caritas est aliquid *inhaerens* et creatum *in* animis eorum qui iustificantur. Sed *non actus*, ut patet in parvulis iustificatis. Ergo *habitus*»[1].

1 Dominicus Soto, *De natura et gratia*, lib. II, cap. 19, edit. Venetiis 1584, p. 184a.

2 *Ibidem*, cap. 18, p. 177b.

3 Melchior Cano, *De locis theologicis*, lib. VII, cap. 2, edit. Romae 1900, t. II, p. 55.

1 B. Medina, *In I-II*, q. 51, a. 4, dub. 1, edit. cit., p. 374a.

Infra autem, in tractatu de Gratia, q. 110, articulo 2, ait: «Dogma *temerarium* est negare gratiam et caritatem esse qualitates divinitus infusas, in anima inhaerentes» [1]; attamen «non est certum secundum doctrinam fidei (=non est expresse et formaliter definitum) quod gratia sit *habitus* in anima inhaerens» [2].

Bañez quoque haec habet: «Caritatem esse *qualitatem infusam et superadditam naturae* ita verum est, ut oppositum sit *temerarium et errori proximum*... Nihilominus... *non* est haeresis vel *error expressus in fide* negare in nobis habitus infusos, ut qualitates permanentes animae superadditas» [3].

Denique Salmanticenses affirmant «doctrinam traditam, qua parte asserit gratiam habitualem seu sanctificantem esse aliquid *creatum et nobis inhaerens*, esse certam secundum fidem, ita ut oppositum sit haeresis; qua parte vero asserit gratiam esse *qualitatem et habitum*, non esse certam secundum fidem nec oppositum eius esse haeresim, gaudere tamen tanta certitudinem, ut contrarium asserere sit *temerarium et forte erroneum*» [4].

c) *Post Concilium Tridentinum.*

Primo, distinctio inter fidem, spem et caritatem ut habitus seu ut virtutes et ut actus, seu inter virtutes theologicas et actus earum, *praesupponitur ut certa et indubitata*, nam virtutes seu *habitus* semper sunt obligatoriae sicut et status gratiae, dum *actus* non semper. Ideo Alexander VII damnavit propositionem illam qua dicitur: «homo nullo nunquam vitae suae tempore tenetur *elicere* actus fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas *virtutes* pertinentium» [5]; Innocentius XI damnat propostionem dicentem sat esse «*actum* dilectionis Dei semel tantum in vita elicere» [1], vel etiam saltem singulis quinqueniis [2], et idem de *actu* fidei [3]. Distinctio ergo inter istas virtutes et actus earum est saltem certa sicut obligatio plurium actuum in decursu vitae.

---

[1] B. Medina, *Ibidem.*
[2] B. Medina, *Ibidem*, p. 810a.
[3] D. Bañez, *In II-II*, q. 23, art. 2, dub. 1, edit. cit., col. 824-825.
[4] Salmanticensis, *De gratia*, disp. 4, dub. 1 & V, n. 19, edit. Palmé, IX, p. 521.
[5] Alexander VII, *Errores varii de rebus moralibus*, Dz. 1101.

Secundo, denique, *Concilio Vaticano I* propositum erat discutiendum et definiendum schema dogmaticum, ubi inter alia, dicitur: «Sanctificans gratia, qua Deo coniungimur, neque in favore Dei tantum modo, *neque in praetereuntibus actibus constituitur, sed est permanens supernaturale donum* a Deo animae infusum atque *inhaerens*, tam in omnibus sanctificatis adultis quam in infantibus baptismo regeneratis» [4]. «Quare *haereticas* esse declaramus et damnamus eorum doctrinas qui sanctificantem gratiam ...*negaverint esse donum supernaturale permanens et inhaerens in anima*» [5].

Et in adnotationibus ad hoc schema dicitur quod «haec catholica doctrina (scilicet hanc gratiam sanctificantem esse supernaturale donum permanens et inhaerens animae, ac proinde neque in solo favore Dei extrinseco absque supernaturali transformatione interna, neque in actibus dumtaxat praetereuntibus virtutum consistere) *vel omnino iam definita censeri debet a Concilio Tridentino*, ses. 6, cap. 7, 16 et can. 11, *vel certe ex iis quae ibi definita sunt manifestissime consequitur*» [6].

Et «videbatur expresse declarandum infundi gratiam supernaturalem tam adultis quam infantibus. Hoc etiam ideo opportunum videtur, quia *ex iustificatione infantium clarius intelligitur gratia ut donum permanes et inhaerens*» [7].

---

[1] Innocentius XI, *Errores varii de rebus moralibus*, Dz. 1155.
[2] *Ibidem*, Dz. 1156.
[3] *Ibidem*, Dz. 1166, 1167, 1215.
[4] Concilium Vaticanum I, *Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, cap. 18, Mansi, t. 50, col. 73 C.
[5] *Ibidem*, col. 74 B.
[6] *Ibidem*, col. 117 C.
[7] *Ibidem*, col. 118 A.

Inde tamen non concluditur esse expresse definitum gratiam et virtutes theologicas esse habitus *in sensu stricto et philosophico*. Unde adnotador prosequitur: «Ceterum, appellationis «habitus» vel «qualitatis infusae», sicut in Concilio Tridentino ita et in hoc Schemate non adhibentur, ac proinde quoad haec relinquitur doctrina in eo gradu certitudinis in quo post Concilium Tridentinum hactenus erat» [1].

Et manifeste comprobatur hoc non esse expresse de fide, quia secus Patres Tridentini reclamassent contra Dominicum de Soto, qui ad eos dicavit opus suum *De Natura et Gratia*; neque Ecclesia damnavit aut quidquam dixit contra alios idem sentientes, post Dominicum de Soto, ut Cano, Medina, Bañez et Salmanticenses, ut vidimus; neque etiam corripuit Vazquez, Morinum et Amort, negantes gratiam sanctificantem esse proprie loquendo habitum aut qualitatem quamdam.

Nec potest a theologo dici hoc esse in hoc sensu definitum et de fide tenendum, quia, ut vidimus, non constat manifeste esse ab Ecclesia definitum, et Ecclesia ipsa docet quod «declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id *manifeste* constiterit» [2].

Valde ergo exacte Marcus Serra scribit: «Ego vero dicerem gratiam, fidem et spem et caritatem, quas nos vocamus habitus, *secundum fidem* esse *dona a Deo infusa in nobis inharentia et permanentia*; an vero sint *habitus cum ea proprietate qua de habitu loquuntur scholastici, hactenus non esse definitum ab Ecclesia*» [3], at continetur in Magisterio ordinario.

Dicamus ergo quod est *doctrina catholica* omnino certa et de fide definibilis.

---

[1] *Ibidem*, col. 118 A.
[2] C. I. C., can. 1323 & 3.
[3] Marcus Serra, *In I-II*, 51, 4.

B. *De causa vel ratione propter quam isti habitus nobis infunduntur*

399. conclusio: *Ratio propter quam dantur in nobis habitus per se infusi est ut possimus assequi et attingere finem intrinsece supernaturalem ad quem evecti sumus.*

400. *Probatur.* Finis intrinsece supernaturalis non est a nobis assequibilis et attingibilis nisi per actus intrinsece supernaturales procedentes ex habitibus intrinsece supernaturalibus nobis datis et in nobis exsistentibus. Atqui *de facto* nobis propositus est finis intrinsece supernaturalis assequendus et attingendus actibus intrinsece supernaturalibus. Ergo et de facto dantur nobis habitus intrinsece supernaturales quibus exercemus actus illos intrinsece supernaturales ad assequendum et attingendum finem intrinsece supernaturalem.

Maior constat, quia finis naturae intellectualis est *intellectualiter* assequibilis et attingibilis, hoc est, actibus propriis eius intellectus et voluntatis, qui sunt vel actus attingentes ipsum finem formaliter, vel disponentes ad talem finem assequendum. Quod si finis sit naturalis et proportionatus naturae, actibus naturalibus et principiis naturalibus est assequibilis et attingibilis, si vero sit finis intrinsece supernaturalis, actus illi et principia actuum debent esse intrinsece supernaturalia.

Inde ergo habetur maior: ad finem intrinsece supernaturalem de necessitate requiruntur actus intrinsece supernaturales; ad actus autem intrinsece supernaturales, de necessitate requiritur aliquod principium eorum intrinsece supernaturale receptum in operante supernaturaliter, quia ordo agentium respondere debet ordini finium. Et quia in nobis hominibus requiruntur multi actus ad assequendum finem illum, et finem modo permanenti et continuo attingere debemus, quia beatitudo est «status» et vita aeterna, ut in tractatu de beatitudine dictum est, oportet quod principium istud intrinsece receptum in nobis ad operandum supernaturaliter, sit per

modum status seu permanentis, hoc est, per modum habitus.

Et quidem iste habitus intrinsece supernaturalis, et consequenter, per se infusus, debet esse et operativus et entitativus, nam agens supponit formam per quam agit et esse ut conditionem sine qua non; postulat ergo homo habitum supernaturalem per quem immediate supernaturaliter operetur, et esse quoddam supernaturale per quod sit quodammodo supernaturalizatus; et istud esse fit per habitum entitativum, qui est gratia sanctificans; forma vero immediate operativa supernaturaliter sunt virtutes theologicae, quae sunt per se infusae.

Minor autem est de fide, ut patet ex tractatu de beatitudine.

Sicut ergo habitus naturales seu acquisiti ponuntur ad assequendum et attingendum finem ultimum naturalem seu beatitudinem naturalem, ita habitus per se infusi dantur ad assequendum et attingendum finem ultimum supernaturalem, qui est supernaturalis beatitudo.

Unde Bañez optime scribit: «Ratio S. Thomae, quae habetur in I-II, q. 62, art. 1, qua probat esse virtutes theologicas infusas, multum accedit ad demonstrationem theologicam. Nam ex una propositione de fide, scilicet quod principia naturalia non sufficiunt ad diligendum, sperandum et credendum Deum ut finem supernaturalem, et ex altera cognita lumine naturali, scilicet quod ubi potentia naturalis non habet proportionem ad actum, necesse est eam perfici per aliquid sibi intimum, ut possit proportionari cum actu supernaturali producendo, infertur: ergo Deus aliquid infundit potentiis nostris, ut sint principia proportionata actuum supernaturalium, siquidem *non tantum concurrunt per modum instrumenti* ad actiones vitales et supernaturales, sed *etiam ut principia formalia* per quae agens est in actu, ut sit causa proportionata cum effectu» [1].

[1] D. Bañez, *In II-II*, q. 23, art. 2, dub. 1, edit. cit., col. 825 C.

Ex revelatione ergo exsistentiae finis intrinsece supernaturalis pro nobis deduci potest rigurose exsistentia habituum per se infusorum in nobis.

§ II

DE HABITIBUS INFUSIS PER ACCIDENS

401. Consequenter videndum est de habitibus infusis per accidens, circa quos proportionaliter quaerimus duo: 1°, *factum seu exsistentiam*, utrum nempe reapse dentur in hominibus aliqui habitus per accidens infusi a Deo, sive illi entitativi sive operativi sint; 2°, hoc comprobato, quaenam sit *causa vel ratio* propter quam a Deo infundantur, et hoc erit determinare causam finalem eorum, ex qua sumitur a priori ratio *propter quid* ut de per se infusis modo dictum est.

A. *De ipsa exsistentia habituum per accidens infusorum*

402. conclusio: *Dantur de facto aliqui habitus per accidens infusi a Deo.*

403. a) *Quoad habitus entitativos, probatur*: Dantur plures casus sanationis seu restitutionis sanitatis a Deo miraculose operatae. Atqui sanitas corporalis est habitus entitativus per accidens infusus. Ergo dantur de facto aliqui habitus entitativi per accidens infusi a Deo.

Maior est factum *de fide*, prout constat ex Evangelio. Constat enim, ex Evangelio Christum sanasse hydropicum [1], hominem habentem manum aridam [2]; socrum Petri a febribus [3]; hemorhoisam a fluxu sanguinis [4]; filium

[1] *Luc.*, 14, 1-6.
[2] *Mtt.* 12, 9-13.
[3] *Mtt.* 14-15; *Mc.* 1, 29-31.
[4] *Mtt.* 9, 20-22.

cuiusdam reguli [1]; tres paralyticos [2]; et decem leprosos [3].

Minor ratione *naturali* evidenter constat. Constat enim sanitatem corporalem esse habitum seu dispositionem habitualem entitativam; insuper esse habitum naturalem quoad substantiam ideoque acquisibilem naturaliter. Unde si supernaturaliter vel miraculose causatur, erit sanitas infusa per accidens.

404. b) *Quoad habitus operativos, probatur.* Deus infudit Salomoni scientiam vel sapientiam rerum *naturalium* [4], nam «disputavit super lignis a cedro quae est in Libano usque ad hysopum quae egreditur de pariete; et disseruit de iumentis et volucribus et reptilibus et piscibus» [5], et Apostolis dedit *scientiam exegeticam* seu Scripturarum, nam «aperuit eis sensum ut intelligerent Scripturas» [6], et *filologicam* seu linguarum [7]. Atqui philosophia vel scientia naturalis et scientia exegetica et philologica sunt habitus operativi per accidens infusi. Ergo dantur de facto aliqui habitus operativi per accidens infusi a Deo.

Maior est factum *de fide*, prout constat ex verbis Scripturae citatis.

Minor autem evidens est ratione *naturali*. Nam ratione naturali evidens est quod zoologia et phytologia et exegesis et philologia sunt habitus operativi, cum sint scientiae; constat etiam has scientias esse naturales quoad substantiam ideoque propriis actibus acquisibiles, ut quotidie experimur et videmus.

Est ergo *theologice* certum dari aliquos habitus sive entitativos sive operativos per accidens infusos a Deo,

---

[1] *Ioan.* 4, 46.
[2] *Mtt.* 9, 1-7; *Mc.* 2, 1-12; *Luc.* 5, 18-26; *Mtt.* 8, 5-13; *Luc.* 7, 2-10; *Ioan.* 5, 1-9.
[3] *Mtt.* 8, 1-4.
[4] *III Reg.* 3, 11-13; 4, 29-34.
[5] *III Reg.* 4, 33.
[6] *Luc.* 24, 45.
[7] *Act.* 2, 4-11.

quia conclusio procedens ex una praemissa de fide et ex altera evidenti ratione naturali, est conclusio certa et vera theologice.

Et quidem videtur magis evidens dari habitus per accidens infusos proprie dictos quam habitus per se infusos, quia melius et clarius cognoscimus naturaliter illos per accidens infusos esse veros et proprie dictos habitus.

B. *De causa vel ratione propter quam isti habitus infunduntur*

405. conclusio: *Finis operis seu immediatus istius infusionis est manifestatio omnipotentiae divinae; mediatus vero seu operantis est homines adducere vel praeparare ad habitus per se vel in eis confirmare.*

406. *Probatur prima pars.* Haec infusio est opus miraculosum proprie dictum. Atqui opus miraculosum proprie dictum est proprium opus *omnipotentiae* Dei; omne autem opus seu effectus proprius ostendit propriam causam. Ergo finis immediatus seu operis istius infusionis est manifestare divinam omnipotentiam.

Maior constat ex notione miraculi proprie et stricte dicti et ex notione infusionis per accidnes, quae coindicunt.

Minor autem ostenditur in I Parte, q. 110, articulo 4 et q. 114, articulo 4; opus enim quod fit praeter ordinem causarum secundarum nequit fieri nisi a causa quae est extra et supra omnes causas secundas. Atqui solus Deus, qui est Causa Prima, est causa extra et supra omnes causas secundas. Ergo solus Deus potest causare miracula proprie et stricte dicta, et ideo miraculum proprie et stricte dictum est opus proprium omnipotentiae Dei. Unde et legimus de Deo: «qui facit mirabilia magna solus» [1].

---

[1] *Psalm.* 135, 4.

407. *Probatur secunda pars.* Nam, generatim loquendo, omne quod est per accidens est propter id quod est per se sicut propter finem. Atqui habitus infusi per accidens, sunt vere quid per accidens in comparatione ad habitus infusos per se. Ergo infusio haec per accidens ordinatur ad infusionem eorum quae sunt per se. Sunt ergo quasi argumenta Dei quibus probatur aliquid esse dictum a Deo ideoque credendum et accipiendum. Unde Concilium Vaticanum I docet: «*Ut* nihilominus *fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset*, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis *externa* iungi revelationis suae *argumenta*, facta scilicet divina atque in primis *miracula* et prophetiae, quae cum *Dei omnipotentiam* et infinitam scientiam *luculenter commonstrent*, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata» [1].

Eadem ergo est finalitas huius infusionis ac finalitas gratiarum gratis datarum, quae ordinantur ad gratiam gratum facientem praeparandam, confirmandam, fovendam, praedicandam et dilatandam [2].

408. *Difficultas* quaedam occurrit ex verbis S. Thomae in fine corporis articuli, quod scilicet habitus isti acquisiti non sunt ita perfecti sicut quando sunt infusi; ergo videtur dicere quod sanitas per miraculum producta est melior et fortior quam per naturam aut medicinam acquisita, et similiter glossolalia esset perfectior quam linguae exercitio loquendi et grammaticae acquisita. Et tamen constat linguam Scripturae non esse adeo perfectam et classicam sicut lingua auctorum graecorum, immo et Apostolus Paulus de seipso affirmat esse imperitus sermone [3].

409. *Respondetur* quod in his scientiis est duplex elementum: unum *quasi materiale*, nempe id quod pure

---

1 Concilium Vaticanum I, Ses. 3, cap. 3, Dz. 1790.
2 Cf. S. Thomam, *I-II*, 111, aa. 1-2; 4-5.
3 *II Cor.* 11, 6.

grammaticale et philologicum est, quantum ad flexionem, constructionem, syntaxim et alia huiusmodi; aliud vero est *formale*, nempe esse signum verbi mentis cum vi et claritate ad illud per verbum oris vel scriptum repraesentandum et significandum.

Quantum ergo ad id quod *materiale* est, donum linguarum non est perfectius quam scientia acquisita, praesertim a nativitate, ut accidit cum lingua patria; sed quantum ad *formale*, quia veritates exprimendae et praedicandae erant novae et sublimes, dicendum est esse perfectissimam, quia per verba maxime adaequata et adaptata, immo et nota, ut apparet in Paulo.

Unde Paulus ipse utrumque de se fatetur, cum dicebat Corinthiis: «Imperitus sermone, sed non scientia» [1], quia oportebat anuntiare evangelium «non in persuassibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione Spiritus et virtutis», secundum illud eiusdem Pauli: «sermo meus et praedicatio mea non in persuassibilibus humanae sapientiae verbis» [2], quia «loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus» [3].

Et idem dic de scientia exegetica seu interpretationis Scripturae eis infusa: non quoad id quod materiale et extrinsecum est, nempe quoad historiam, grammaticam, geographiam, philologiam; sed quoad id quod formale est, scilicet quoad sensum divinum et supernaturalem contentum in verbis Scripturae.

Sicut si dicas quod latinitas scholastica est barbara grammaticaliter seu materialiter, sed erat perfectior quam lingua tulliana quantum ad vim significandi seu quantum ad elementum formale, quia melius et clarius et exactius exprimebat veritates declarandas, ignotas Ciceroni. Eo fere modo quo fit comparatio inter virtutes morales infusas et acquisitas: illae enim cum infunduntur sunt perfectiores quoad substantiam vel essentiam,

---

1 *II Cor.* 11, 6.
2 *I Cor.* 2, 4.
3 *I Cor.* 2, 13.

licet minus perfectae quoad modum habitualem connaturalitatis quam virtutes acquisitae.

Quoad sanationes vero videtur dicendum eas esse absolute perfectiores quam sanationes acquisitae auxilio medicinae. Unde de socru Petri, quae tenebatur magnis febribus, dicitur quod «continuo surgens ministrabat eis»[1].

§ III

SOLVUNTUR DIFFICULTATES

410. *Obiectio prima*: Deus aequaliter se habet ad omnes homines, quia non est acceptor personarum. Atqui non omnibus infundit habitus, ut per se patet. Ergo nulli hominum infundit habitus.

411. *Respondetur. Distinguo mai.*: Deus aequaliter se habet ad omnes homines, consideratus absolute secundum suam essentiam vel naturam, *concedo*; consideratus secundum suam sapientiam, hoc est, intellectum et voluntatem providentes et gubernantes homines, *nego*.

Concedo min. et nego consequens et consequentiam.

Haec infusio habituum est opus ad extra distinctum ab opere creationis, immo et gubernationis naturalis, et pertinet ad ordinem providentiae et gubernationis supernaturalis. Ex quo patet iam aequivocatio arguentis, nam Deus in ordine absoluto essendi aequaliter se habet ad omnes homines et similiter in ordine gubernationis naturalis correspondentis, quia in hoc ordine omnibus eadem media tribuit, quae sunt vires naturales nostrae, ex quibus habitus naturales acquirere possumus. Praeterea in utroque ordine distinguenda est providentia generalis et providentia particularis: prima omnibus aequaliter providet, non vero secunda.

[1] *Luc.* 4, 31.

At ordo supernaturalis est omnino differens, et omnino indebitus homini. Unde non aequaliter se habet ad omnes homines quantum ad omnia, sed distribuit singulis prout vult. Equidem omnibus offert auxilia supernaturalia sufficientia, quia vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; at non omnibus dat de facto auxilia efficacia ad se convertendum, neque ideo omnibus infundit habitus intrinsece supernaturales.

412. *Obiectio secunda*: Divinae providentiae est naturam salvare, non destruere. Atqui natura habitus humani est quod causetur ex actibus hominis, et non ex actione agentis exterioris, per infusionem. Ergo Deus non infundit habitus homini, sed solum iuvat eum ut propriis actibus acquirat.

413. *Respondetur. Concedo mai.*; *distinguo min.*: Natura habitus humani est quod causetur ex propriis actibus hominis, natura *omnis* habitus qui in homine sunt aut esse possunt, *nego*; natura *aliquorum* habituum, *concedo*.

Contradistinguo conclusionem: Ergo Deus non infundit habitus homini, omnes, *concedo*; aliquos, *nego*.

In homine est duplex ordo: naturalis et supernaturalis, qui naturalem non destruit, sed potius elevat et perficit. Quod ergo pertinet ad ordinem specifice et intrinsece supernaturalem, non est natum fieri a natura neque ab actibus naturae, sed a Deo vel ab homine cum adiutorio supernaturali Dei; et ad hunc ordinem pertinent habitus intrinsece supernaturales, qui ideo sunt per se infusi, quia nullo modo a simplici natura fieri possunt. Quod autem pertinet ad ordinem naturalem potest fieri ab actibus naturae et plerumque seu regulariter ab eis fit, sicut accidit in sanitate et in scientiis; at non semper, quia Deus intuitu ordinis supernaturalis, intervenire potest praeter et supra ordinem mere naturalem, et tunc non destruit illum, quia non est contra eum. Unde apparet quod ex omni parte deficit argumentum.

414. *Obiectio tertia*: Impossibile est duos habitus eiusdem speciei esse simul in eodem subiecto proximo. Atqui positis habitibus infusis, essent simul duo habitus eiusdem speciei in eodem subiecto proximo. Ergo impossibile est ponere habitus infusos.

Maior constat, quia duo habitus eiusdem speciei sunt duae formae numero; est autem impossibile duas formas numero esse in eodem subiecto numero, sicut impossibile est duas numero formas esse simul in una numero materia.

Minor: Actus habitus infusi *causaret* habitum eiusdem speciei in eodem subiecto proximo, quia isti actus non sunt minoris efficacitatis quam actus potentiae naturalis sine habitu, qui tamen causant habitum acquisitum; et quidem iste habitus causatus debet esse *eiusdem speciei* ac habitus infusus a quo procedunt, quia quales sunt habitus tales actus reddunt, et quales sunt actus tales habitus causant: eiusdem ergo speciei debet esse habitus iste causatus ac habitus infusus causans: et in *eodem subiecto proximo*, quia ad eamdem speciem habitus respondet idem specie subiectum, quod tamen quia non reproducitur manet idem numero.

Conclusio est manifesta, quia id ad quod de necessitate sequitur impossibile, est et ipsum impossibile.

415. *Respondetur: Concedo mai; nego min. et conclusionem.*

Quoad probationes, concedo probationem maioris. Quoad probationem *minoris* respondetur per partes: a) Actus eius causarent aliquem habitum vel dispositionem, *transeat*; b) eiusdem speciei ac habitus infusus, *nego*; c) in eodem subiecto proximo, *distinguo*: secundum eadem rationem subiecti, *nego*; secundum aliam rationem subiecti, *transeat*.

§ IV

EXCURSUS AN ACTUS EX HABITU INFUSO NOVUM GENERENT HABITUM

416. Ut difficultas proposita in hoc argumento plene nobis appareat, operae pretium erit ipsum problema considerare tum secundum mentem S. Thomae tum secundum se, consideratis etiam aliorum theologorum opinionibus.

Quaerunt ergo theologi quid producant actus habituum infusorum, utrum novum aliquem habitum generent, an solum augeant et corroborent habitum infusum a quo procedunt. Qua in re, ut vel ex sola positione quaestionis patet, est *duplex sententia fundamentalis*: *Quidam* enim theologi affirmant actus habituum infusorum, non solum augere et corroborare habitum praeexsistentem a quo procedunt, sed etiam *novum habitum generare*, et hoc modo sentiunt Bañez, Molina, Hurtado, Coninck, Azor, Ripalda, Lugo (ut videtur) et modernis temporibus Billot, Del Val et Beraza, quamvis non omnes eodem modo rem intelligant ut mox dicetur; *alii e contra* hoc vehementer negant et *solum* admittunt actus habituum infusorum *augere et corroborare eos, quin ullo modo habitum aliquem producant*, et in hoc conveniunt maior pars theologorum, quos inter nominare sufficiat Capreolum, Vitoriam, Vazquez, Suarez, Ioannem a S. Thoma, Salmanticenses, et inter recentiores C. Mazzella et Del Prado.

A. *Sententiae*

417. *Prior sententia fundamentalis*: Qui ergo aliquem habitum generare dicunt, non conveniunt inter se in determinando cuius generis habitum causent, et quomodo causent illum:

418. a) Quidam putant generare habitum *supernaturalem acquisitum*, v. gr. actus fidei theologicae repetiti generant habitum fidei supernaturalem acquisitum, et similiter actus spei spem acquisitam supernaturalem, et actus caritatis caritatem acquisitam supernaturalem; quia isti actus in suo ordine non sunt minoris efficacitatis quam actus naturales in suo, et isti constat quod generant habitum sibi proportionatum seu naturalem. Attamen iste habitus acquisitus supernaturalis non habet idem munus ac habitus supernaturalis infusus, quia infusus dat simpliciter posse et se habet ut potentia in ordine supernaturali, dum acquisitus dat solum facilitatem operandi opera ista supernaturalia, quae quoad substantiam fiunt ab habitu supernaturali infuso. Ita ergo se haberet habitus supernaturalis acquisitus ad habitum supernaturalem infusum, sicut se habet habitus naturalis acquisitus ad naturalem potentiam, quia actus procedit a potentia naturali quoad substantiam operis, sed ab habitu naturali acquisito quoad modum eius, hoc est, quoad facilitatem, promptitudinem, uniformitatem. Ita Hurtado[1]. Vel rectius, ut docet Del Val[2] generaret *quasi infusum ex exigentia* actuum supernaturalium.

419. b) Ceteri vero omnes, qui tenent his actibus aliquem habitum produci, dicunt producere *tantum habitum naturalem circa eadem obiecta circa quae versatur habitus supernaturalis infusus.* Sed in *modo* quo habitus supernaturalis causat propriis actibus habitum naturalem non conveniunt inter se:

420. 1) *Alii* enim dicunt *ipsos actus supernaturales* habitus infusi generare habitum *acquisitum naturalem*, ex quo nobis provenit facilitas exercendi opera supernaturalia, quod quidem explicatur *tripliciter*:

α) Ex eo quod actus supernaturales *eminenter* continent quidquid haberent actus naturales generantes ha-

1 HURTADO, S.J., *De anima*, disp. 16, sect. 8.
2 DEL VAL, *De virtutibus infusis*, n. 14, tertia sent., edit. El Escorial, 1926, p. 608.

bitum naturalem, et ratione huius eminentiae vel superioritatis generare possunt habitum naturalem melius adhuc quam ipsi actus naturales, et hoc modo rem intelligit Molina, qui scribit: «Observandum est *ex actibus fidei supernaturalibus* gigni habitus *naturales* credendi, perinde atque ex actibus naturalibus credendi easdem enunciationes iidem ipsi gignerentur, ut in I-II, q. 54, art. 4, ostendimus. Ratio est quoniam actus credendi naturales *eminenter* continentur in supernaturalibus, et ob eam causam supernaturales actus producunt effectum, quem naturales produxissent. Quare eiusmodi habitus naturales circa ea quae ad fidem pertinent, *permanent in eo homine qui*, cum antea esset catholicus, *fidem per haeresim amittit*»[1]. Et alibi: «Supernaturales —inquit— habitus fidei, spei et caritatis a solo Deo infunduntur, neque attinguntur efficienter ab actibus fidei, spei et caritatis supernaturalibus, etiam quoad ipsorum augmentum. Quia tamen actus illi *eminenter* continent naturales actus fidei, spei et caritatis, eo quod ad ipsorum productionem concurrunt causae omnes quae producerent actus illos naturales, nisi a Deo per suum naturalem influxum eveherentur, ut producerent eos supernaturales superiorisque cuiusdam speciei, inde evenit quod producant naturales habitus fidei, spei et caritatis, *qui remanent in eo qui per lethale peccatum amittit caritatem supernaturalem atque etiam in eo qui per infidelitatis peccatum amittit etiam fidem*»[2].

β) Alius modus explicandi est *ex permanentia specierum actuum supernaturalium praecedentium*, quae tamen species, et earum vivida repraesentatio consequens, non sunt supernaturales nisi causaliter seu quoad radicem vel praesuppositive, unde tales species vivide repraesentatae et in memoria retentae essent habitus na-

1 MOLINA, *In I*, q. 1, art. 3, disp. 3, in fine, edit. Lugduni 1622, p. 18a.
2 MOLINA, *Concordia*, disp. 28, ed. París 1876, pp. 214-215.

turales acquisiti ex actibus supernaturalibus virtutum infusarum et facilitatem explicarent exercendi de novo actus illos. Et haec est opinio De Lugo, quae conformis est theoriae eius de natura habitus operativi: «Dicendum est —inquit— *ex actibus* fidei et aliis actibus supernaturalibus *relinqui in nobis species* quibus eorum actuum *recordamur*, quae species non sunt simpliciter et rigurose supernaturales, sed solum *praesuppositive* et *secundum quid*, idest tales quae non possint fieri nisi posito tali actu supernaturali; ipso tamen posito debeantur non solum ordini et agentibus supernaturalibus, sed *etiam ipsi naturae quae*, quia natura intellectualis est, *exigit species* suorum actuum quos habet, ut de ipsis possit reddere rationem et gubernare ac regere suas operationes, iuxta id quod congnovit et decrevit» [1]. In eundem modum explicationis incidit Schiffini [2].

γ) Ultimus modus explicandi est qui distinguit in actu supernaturali virtutis infusae *substantiam* eius, per ordinem ad obiectum, et *modum* supernaturalitatis, provenientem *ex gratia* Dei. Quatenus ergo actus ille *vitalis et immanes* est, respicit idem obiectum ac actus mere naturalis et eodem modo tendit in ipsum; consequenter natus est producere idem ac producerent actus mere naturales, nempe habitum naturalem; quatenus vero ille actus consideratur quoad *modum* supernaturalitatis, non causat proprie loquendo habitum naturalem, quia naturalis potentia non est nata recipere naturaliter, sed obedientialiter, modum illum. Et hoc modo rem explicant Pesch [3], Billot [4] et Beraza [5], et quoad rem idem dixerat

[1] De Lugo, *De fide*, disp. 9, sect. 4, n. 79, edit. cit., p. 139b. Vide etiam disp. 1, sect. 9, nn. 190-191, pp. 29-30.
[2] Schiffini, *De virtutibus infusis*, disp. 1, sect. 6, n. 39, II, pp. 53-54.
[3] Pesch, *Praelect.*, t. VIII, de virtutibus infusis, n. 14, edit. altera 1900, pp. 7-8.
[4] Billot, *De virtutibus infusis*, prolegomenon, & 3, edit. Romae 1928, pp. 39, 45.
[5] Beraza, *De virtutibus infusis*, n. 192-193, Bilbao 1929, pp. 103-104.

Ripalda [1]. En verba Billot: «Actus supernaturales non relinquunt in facultate sigillationem sui instar impressi vestigii quantum ad *modum* supernaturalitatis suae; facultas enim non est nata recipere supernaturalem dispositionem nisi secundum potentiam obedientialem cui sola respondet activa potentia Dei. Verumtamen, quia illi actus supernaturales eumdem habent modum tendendi in obiectum quam habuissent remota supernaturalitate, ideo eodem quoque modo sigillant facultatem ac quilibet naturales actus, relinquendo in ea propensionem ad actus similis tendentiae, ac per hoc eodem modo generant habitum entitative naturalem» [2].

Et clarius et uberius Beraza scribit: «Nec mireris, si actus supernaturales dicantur generare habitum naturalem, nam actus *non* generant habitum *in quantum sunt supernaturales*, sed praecise *in quantum sunt vitales*, et secundum leges *psychologicas* quibus regitur vita hominis. *Qua vitales* autem, actus eandem habent virtutem, eandem energiam psychologicam, sive naturales sive supernaturales sint. Porro actus causant habitum quasi sigillando potentiam; non autem sigillant potentiam secundum suam supernaturalitatem, sed solum secundum suam tendentiam seu propensionem in obiectum; haec vero propensio in actibus supernaturalibus eadem sane est quae fuisset, praecisa eorum supernaturalitate. Oportet itaque ut actus supernaturales eundem generent habitum quem generarent si essent actus naturales [3].

Unde apparet quod ista genesis habitus naturalis ab actibus virtutis infusae intelligitur fieri aut ut sunt *supernaturales* (=reduplicative) aut ut sunt *vitales* (=specificative); et quidem reduplicative ut sunt supernaturales, aut attenta eorum *eminentia* (Molina) aut considerata eorum *virtualitate* (Lugo). Semper tamen in hac ex-

[1] Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. 53, n. 3, edit. Vives, t. II, p. 153.
[2] Billot, *loc. cit.*, p. 45.
[3] Beraza, *De virtutibus infusis*, P. II, cap. IV, art. 1, n. 192, p. 103.

plicatione retinetur *ipsos* actus supernaturales habitus infusi causare habitum acquisitum naturalem.

421. 2) *Alii* autem hoc non concedunt, sed aiunt actus habitus infusos causare habitum naturalem *quasi per concomitantiam, non autem formaliter per seipsos*; intelligunt autem concomitantiam hoc modo; semper, una cum actibus supernaturalibus habitus infusi, exercentur actus naturales potentiae naturalis in quo subiectatur habitus infusus, qui quidem actus naturales, *comitantes* actus supernaturales habitus infusi, causant istum habitum naturalem. Ita Ripalda [1] et Granados [2], et in idem videtur convenire Bañez, qui sibi obiiciens: «Voluntas cum caritate efficienter producit actus dilectionis; ergo ex frequentatione illorum actuum generabitur aliquis habitus», respondet: «concedo consequentiam; sed *ille habitus acquisitus non erit virtus, quia non attinget obiectum* (virtutis seu caritatis), propterea quod *generatur ex exercitio voluntatis prout naturalis potentia est, quae concurrit simul cum habitu caritatis* ad actum dilectionis divinae attingentis Deum ut est ab habitu et Spiritu Sancto. Vide D. Thomam, De Verit. q. 17, art. 1 ad 4, ubi docet quod ex actibus caritatis generatur habitus dilectionis acquisitus; *et iste solet manere in peccatoribus*, amissa caritate per peccatum mortale» [3]. Neque aliud videtur docere Medina, ut patet ex eius verbis [4].

Quomodo autem hoc posset fieri explicat Bañez dicens: «Notandum quod voluntas informata caritatis habitu efficienter producit actum dilectionis, et per illum efficienter movet et seipsam et alias potentias ad actus aliarum virtutum infusarum *quantum ad substantiam actus*.

---

[1] Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. 53, n. 2-3, edit. cit., t. II, pp. 172-173.
[2] Granados, apud De Lugo, De fide, disp. 1, sect. 9, n. 181 sqts.
[3] Bañez, *In II-II*, q. 24, art. 6, dub. 1, concl. 5, ad 4, edit. cit., col. 891.
[4] B. Medina, *In I-II*, 51, 4, dub. 3, ad 2 et 3 arg.

Et ratio huius est, quia, ut colligitur ex D. Thoma, in IV Sent., dist. 49, q. 1, art. 2, qla. 2 ad 2, caritas est accidens et habet *esse* a subiecto, sicut alia accidentia. Et inde est quod, cum caritas sit in potentia operativa sicut forma in subiecto, inde debeat etiam *efficienter* concurrere ad actum et ad movendum alias potentias perfectas habitibus infusis *ad exercitium* ipsorum actuum.

Ceterum, *quantum ad specificationem* actus, ipse habitus caritatis concurrit principalius quam voluntas, quatenus ipsa caritas est participatio quaedam Spiritus Sancti, unde habet immediate attingere ipsum Deum tanquam obiectum» [1].

Qua vero ratione et in quo sensu naturalis vis potentiae possit attingere substantiam actus supernaturalis explicat egregie idem Bañez [2].

422. *Alia sententia fundamentalis. Qui vero negant per actus habitus infusi causari aliquem novum habitum*, conveniunt in hoc quod illi actus solum causant augmentum et robur illius habitus, non quidem efficienter, sed meritorie, ut infra dicetur.

Liceat nobis quaedam eorum verba in medium afferre: *Ex thomistis* Franciscus de Vitoria scribit: «Verum est, ut disputavimus I-II, quod S. Thomas differt ab aliis, quod secundum S. Thomam, ex actibus fidei infusae non generatur habitus, idest, fides acquisita, nec ex actibus cuiuscumque virtutis infusae; tamen, secundum modernos, ex actibus fidei acqusitae et ex actibus fidei infusae et cuiuscumque virtutis, generatur fides acquisita et habitus acquisitus» [3]; «ipsemet S. Thomas, in I-II, q. 51, articulo 4, ad 3, et in multis aliis locis dicit quod ex actibus virtutis infusae *numquam* in nobis generatur habitus aliquis» [4].

---

[1] Bañez, *In II-II*, q. 24, art. 6, dub. 1, concl. 5, ad 4, col. 890.
[2] Bañez, *In II-II*, q. 24, art. 2, dub. unic., col. 853-855.
[3] Franciscus de Vitoria, *In II-II*, q. 1, a. 1, n. 31, edit. Beltrán de Heredia, Salamanca 1932.
[4] *Ibidem*, q. 6, a. 1, n. 7, p. 128.

Idem docet Medina, quod attinet ad habitum supernaturalem, nam respectu habitus naturalis hoc concedere videtur, cum ait: «Multi existimant quod secundum D. Thomam, habitus infusi et acquisti non possunt esse simul circa eandem materiam, sed non est verum, nam D. Thomas tantum negat quod actus virtutum infusarum generent alium habitum, bene tamen potest generari per actus fidei humanae. Et certe, moraliter fieri non potest quod aliquis diu et multo tempore se exerceat in aliqua veritate infusa, quin habeat multas operationes *naturaliter bonas*, quibus comparat habitum acquisitum, qui manet amisso infuso, sicut patet in eo qui credit propter motiva divina et humana» [1].

Del Prado autem dicit: «Tenendum est quod ex actibus virtutum infusarum non generantur habitus nec alterius modi nec eiusdem speciei, sed tantum habitus praeexistentes confirmantur» [2].

Facilitas autem quae exercitio actuum virtutis infusae sentitur, explicari solet a thomistis ex augmento habitus infusi, quatenus magis radicatur in subiecto et potentiam operativam magis sibi subiicit, et consequenter fortius et melius operatur postea quam prius. Suarez autem gratias actuales ponit et remotionem impedimentorum. «Facilitas —inquit— quae in exercendis actibus infusis invenitur, per se quidem provenire potest ex gratia Dei, vel physice augente virtutem effectivam habitus, vel moraliter dante maiorem suavitatem aut illustratio-

---

[1] B. Medina, *In I-II*, q. 51, a. 4, dub. 3, ad 2 et 3 arg., p. 375b.
[2] N. de Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, q. 6, art. 8, n. 2, t. I, p. 639.

Idem docuerat prius Capreolus, *In II Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 3 ad 5 et 6 arg. contra secundam conclusionem, edit. cit., t. IV, p. 299b; et postea docent Suarez, *De Gratia*, lib. VI, cap. 14, nn. 3-20; Ioannes a. S. Thoma, *In I*, disp. 2, art. 8, nn. 4-5, edit. Desclée 1931, pp. 385-386; *In I-II*, disp. 16, a. 7, sol. arg. nn. 5-8, edit. cit., pp. 163-164; Salmanticenses, *De Virtutibus*, disp. 3, dub. 3, & 3, n. 55, edit. cit., t. VI, p. 361; L. Barre, *De Virtutibus*, n. 76, edit. París 1886, t. I, pp. 160-161; C. Mazzella, *De Virtutibus infusis*, disp. 1, art. 5, pp. 40-47; Lepicier, *In I-II*, q. 63, art. 3, nn. 8-12, Florentiae 1926, pp. 318-320.

nem vel affectionem maiorem in operando. Per accidens autem potest ex consuetudine provenire, quatenus per illam vel tolluntur aliqua impedimenta vel naturales potentiae aut organa ministrantia his actibus, usu ipso melius disponuntur» [1].

B. *De mente S. Thomae*

423. Circa mentem S. Thomae disputatur inter eius discipulos:

a) *Quidam* enim, ut Medina, affirmant quod «in huius rei explicatione D. Thomas *varius videtur*, nam hic, solutione ad tertium, aperte dicit quod actus virtutum infusarum non generant alium habitum, sed intendunt et perficiunt priorem infusum; sed in q. 17 De veritate, articulo 1 ad 4 secundi ordinis, scribit quod ex actibus caritatis infusae generatur in nobis aliquis habitus dilectionis acquisitus» [2]. Medinae consentiunt Salmanticenses [3] et Del Prado [4].

Revera S. Doctor in q. 17 *De Verit.*, articulo 1 ad 4 in contrarium (circa 1256-59) affirmat quod «ex his actibus non generatur habitus alterius modi (=speciei) ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, sed *vel* aliquis habitus *eiusdem rationis* (=eiusdem modi vel speciei), sicut ex actibus *infusae* caritatis generatur aliquis habitus dilectionis; *vel* praeexsistens *augmentatur*, sicut in eo qui habet habitum temperantiae *acquisitum* ex actibus, ipse habitus *augmentatur*».

Apparet evidenter in hoc textu comparatio inter actus procedentes ex habitu infuso et actus procedentes ex habitu acquisito. In nullo casu actus generant habitus

---

[1] Suarez, *loc. cit.*, n. 7, p. 85.
[2] Medina, *h. l.*, dub. 3, 374b.
[3] Salmanticenses, *Tract. de virtutibus*, disp. 3, dub. 3, & 3, n. 55, edit. Palmé, t. VI, p. 361a.
[4] N. del Prado, *loc. cit.*

alterius modi seu alterius speciei, et ideo in hoc conveniunt actus habitus infusi et actus habitus acquisiti; sed in eo quod positive producunt est differentia, quia actus habitus infusi generant alium habitum eiusdem rationis seu modi seu speciei, dum actus habitus acquisiti nullum habitum generant, sed solum augent habitum praeexsistentem, idest ipsum habitum a quo procedunt.

Postea vero, in *hoc articulo*, ad 3 (circa 1269-1270), scribit: «actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed *confirmant* habitum praeexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam (aliam) sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant».

Et clarius adhuc in *De Virtutibus*, q. 1, articulo 10, ad 19 (circa 1270-1272), ait: «actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed *per eos augetur habitus praeexsistens*, quia neque ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur, alias multiplicarentur habitus in infinitum».

Apparet evidenter etiam in his duobus locis quod S. Thomas nullam facit exceptionem pro actibus habitus infusi sicut fecerat in De Verit, et consequenter affirmat istos actus nullum habitum novum causare, sed solum confirmare vel corroborare praeexsistentem, idest eundem habitum infusum a quo procedunt.

Quod si ita est, admitenda est evolutio vel potius retractatio quaedam S. Thomae, nam id quod iunior scripserat de actibus habitus infusi, senior expresse negavit, et quidem bis.

424. b) *Quidam* vero conati sunt *ad concordiam reducere* istos diversos textus S. Thomae. Petrus Bergomas, in sua Tabula Aurea, Concord. n. 697, concordiam facit distinguendo habitus infusos in per se et per accidens, et quidem habitus infusi *per accidens* sunt eiusdem speciei ac habitus acquisiti circa eandem materiam, et de actibus horum intelligitur dictum in hoc loco et in De Virtutibus quod non generant alium habitum; sed habitus *per se* infusus differt specie ab habitu acquisito circa eandem materiam, et ideo actus eius potest causare habitum acquisitum, ut dicebat in De Veritate. «Habitus infusi et acquisiti —scribit— quandoque sunt *eiusdem rationis et eiusdem speciei*, et sic actibus habitus infusi non generatur aliquis habitus, sed praeexsistens augetur vel confirmatur, quia duo accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto, ut ibi probatur; quandoque vero sunt *diversarum specierum et rationum*, et ideo possunt esse simul, et tunc ex actibus habitus infusi generatur aliquis habitus acquisitus» [1].

Quam concordantiam, tacito nomine Bergomensis, admittit Billot [2] et Beraza [3].

Sed haec solutio videtur contradicere verbis transcriptis ex De Veritate, ubi ait expresse quod actus habitus infusi causant alium habitum *eiusdem modi seu eiusdem rationis*, ergo habitum supernaturalem *eiusdem speciei*, dum e contra isti volunt quod causent habitum naturalem, qui non est eiusdem speciei cum infuso.

Nec valet respondere cum Billot quod «habitus *non alterius modi*, habitus *eiudem rationis*, de quo hic est sermo, nihil aliud est quam habitus *eiusdem tendentiae* in obiectum, quamvis *non eiusdem ordinis*, scilicet *supernaturalis* cum actibus per quos generatur» [4], seu eiusdem *speciei*, ut respondet Beraza [5]; nam *eadem ratio* seu *idem modus* significant *eamdem speciem* et nihil aliud, in terminologia S. Thomae; eo vel magis quod apud S. Thomam habitus supernaturalis seu per se infusus et habitus naturalis sunt diversae rationis seu speciei vel essentiae, et hoc energice docuit inde ab initio. Non licet ergo eum divertere ad propriam theoriam Billot et aliorum circa virtutes infusas et acquisitas.

---

1 PETRUS BERGOMAS, *Tabula Aurea*, Concord. n. 697. Cf. n. 1111, pro diversitate inter scientiam infusam per se et scientiam infusam per accidens, cum exemplis ibidem adductis.

2 L. BILLOT, *loc. cit.*, pp. 41-42; 45-46.

3 BERAZA, *loc. cit.*, nn. 197-201, pp. 106-108.

4 BILLOT, *ibidem*, obi. 3, p. 46. Cf. p. 42.

5 BERAZA, *loc. cit.*, n. 198, p. 106, et n. 200, p. 107.

425. c) *Dicendum* est ergo S. Thomam hac in re evolutionem aut mutationem sententiae habuisse; quae quidem evolutio inde provenit quod sententiam circa naturam habitus, prout distinguitur a simplici dispositione, mutaverat, ut diximus quaestione 49, articulo 2 ad 3.

Revera, Thomas, cum scripsit Quaestiones De Veritate (circa 1256-1259), retinebat communem sententiam de specifica et essentiali identitate inter dispositionem et habitum, et consequenter nondum perfecte viderat distinctionem inter ipsam essentiam habitus et proprietatem eius quasi connaturalem seu debitam, qui est status seu modus habitualis; et inde est quod, ubicumque causatur aliqua dispositio vel status aut modus habitualis, illico diceretur causari movus habitus.

Sed postea, in Summa Theologica, accurate haec distinxit, et ideo non quicumque actus causant dispositionem aut statum vel modum habitualem, dicuntur causare habitum proprie dictum, hoc est, quoad essentiam vel substantiam suam, sed solum augere et confirmare ipsum, idest, tribuere habitui praeexsistenti statum seu modum vel dispositionem habitualem.

Quia ergo in Summa Theologica negavit dispositionem, etiam habitualem, esse habitum proprie dictum, quod tamen in prioribus operibus concesserat, consequens fuit quod negaret actus habitus praeexsistentis quoad essentiam causare novum habitum eiusdem vel alterius speciei, sed solum augere et corroborare illum, hoc est, statum aut modum habitualem ei tribuere.

426. *Quod autem haec sit germana mens S. Thomae, ex pluribus testimoniis confirmari potest,* ubi constat *eamdem semper efficacitatem tribuere actibus habitus infusi, licet non semper eamdem definitionem de his effectibus habuerit et dederit.*

Ita enim scribit *in Sententiis* (circa 1254-1256): «*Ex actu* enim peccati (actualis) *duplex effectus in peccante relinquitur,* scilicet *privatio* gratiae ex ratione *aversionis* a fine, et *dispositio quaedam ad similem actum,* quam actus peccati inducit ex ratione *conversionis.* Et ex hoc ipso quod gratia privatus est propria voluntate, reatum poenae incurrit; unde *gratia sibi restituta,* simul et *macula* illa tollitur, quae in defectu gratiae consistebat; et *obligatio ad poenam,* quae reatus dicitur; *dispositio* vero ex actu peccati inducta *non ex toto statim tollitur, sed minuitur,* in quantum gratia inclinat ad contrarium illius *dispositionis;* sed postmodum, *per consuetudinem bonorum operum, etiam illa dispositio tollitur et in contrarium mutatur*» [1].

«Virtus infusa et acquisita *non sunt eiusdem speciei.* Unde, cum habitus, *ex frequentia* operum peccati generatus, virtuti *acquisitae* contrarius sit, non contrariatur *directe* virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est *offensa Dei.* Unde non oportet quod *statim* virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum *totaliter* tollantur, quamvis *impediantur* et etiam *diminuantur*» [2].

«*Facilitas* operandi opera virtutum potest esse ex *duobus,* scilicet *ex consuetudine praecedente,* et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa *statim in sui principio,* et iterum *ex forti inhaesione ad obiectum virtutis,* et hanc est invenire in virtute infusa *statim in sui principio*» [3].

Hic autem, *in I-II* (circa 1269-1270), scribit: «Virtus *divinitus infusa,* maxime si in sua perfectione (=cum caritate) consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus *acquisita* potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia novus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra (q. 49, art. 3, sed contra) dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod numquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria» [4].

«Quandoque contingit quod aliquis habens habitum *patitur difficultatem* in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum *extrinsecum* superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiae patitur difficultatem in intelligendo *propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem.*

---

[1] S. THOMAS, *II Sent.,* dist. 32, q. 1, art. 1, initio corp.
[2] *IV Sent.,* dist. 14, q. 2, art. 2 ad 4.
[3] *Ibidem,* ad 5. Cf. *ibidem,* art. 1, qla. 3, de reliquiis peccatorum.
[4] I-II,63, 2 ad 2. Vide etiam q. 71, art. 4; et II-II, 24, 10 et 12; I-II, 73, 1 ad 2.

Et similiter habitus moralium virtutum *infusarum* patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas *dispositiones contrarias* ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, *quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones*»[1].

«Aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem *in actibus* earum, ratione iam dicta; quamvis *habitus* omnium virtutum habeant»[2].

Et *in Quaestionibus disputatis De Virtutibus* (circa 1270-1272) ait: «Passiones ad malum inclinantes *non totaliter tolluntur* neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose, quia *semper remanet colluctatio carnis contra spiritum*, etiam post moralem virtutem, de qua dicit Apostolus, Gal. 5, 17, quod caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur (=mortificantur?, moderantur?), ut ab his homo non effrenate moveatur.

Sed *quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa.*

Virtus enim *acquisita* praevalet quantum ad hoc quod *talis impugnatio minus sentitur*, et hoc habet *ex causa sua*, quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam disseruit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere, ex quo sequitur quod *minus earum molestias sentiat.*

Sed praevalet virtus *infusa* quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones, etsi sentiantur, *nullo tamen modo dominentur*; virtus enim infusa facit quod *nullo modo* obediatur concupiscentiis peccati, et facit hoc *infallibiliter*, ipsa manente.

Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet *in paucioribus*, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte»[3].

«Quia a principio virtus *infusa* non semper ita tollit *sensum* passionum sicut virtus *acquisita*, propter hoc a principio non ita *delectabiliter* operatur.

Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari, nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur, sicut

---

1 I-II, 65, 3 ad 2.
2 I-II, 65, 3 ad 3.
3 *De Virtutibus in communi*, q. 1, art. 10 ad 14.

Philosophus dicit III Ethic. quod forti sufficit sine tristitia operari»[1].

«Licet per actum unum simplicem non corrumpatur *habitus* acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat *habitum vitii* generatum, ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusae habitus intemperantiae *in ratione habitus*, sed *in via corruptionis, quasi dispositio quaedam.* Dispositio autem non contratiatur habitui perfecto»[2].

«Propter inclinationem quae est ex natura *vel ex aliquo dono gratiae*, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis *promptior* est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere ad quarum actus magis sunt prompti, et aliquas non habere ad quas sunt minus prompti»[3].

«Cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc *impediri per aliquid superveniens*, sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ab eius usu per somnolentiam vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi.

Si ergo iste qui poenitet consequitur cum gratia gratum faciente caritatem et omnes alios habitus virtutum, sed propter *dispositiones* ex actibus priorum peccatorum relictas, patitur difficultatem *in executione* virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur et habitus virtutum generantur»[4].

Et propter has dispositiones contrarias removendas et connaturales adipiscendas, distinguuntur tres gradus caritatis et aliarum virtutum infusarum, nempe incipiens, proficiens et perfecta[5].

Denique *in III P* (circa 1272-1273) scribit: «Peccatum mortale, ex parte *conversionis* inordinatae ad bonum commutabile, quamdam *dispositionem* causat in anima, *vel etiam habitum*, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est (articulo 4 ad 3), culpa mortalis peccati remittitur in quantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex

---

1 *Ibidem*, ad 15.
2 *Ibidem*, ad 16.
3 *Ibidem*, q. 5, *De Virtutibus cardinalibus*, art. 2 ad 1.
4 *Ibidem*, ad 2.
5 II-II, 24, 9. Cf. II-II, 53, 1 ad 3.

parte aversionis, *nihilominus remanre potest id quod est ex parte conversionis inordinatae*, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est. Et ideo nihil prohibet quin, remisa culpa, *remaneant dispositiones* ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati *reliquiae*.

Remanent tamen *debilitatae et diminutae*, ita quod homini non dominentur. Et hoc *magis per modum dispositionum quam per modum habituum*, sicut etiam remanet fomes post baptismum»[1].

«Deus *totum* hominem *perfecte* curat; sed quandoque *subito*, sicut socrum Petri statim restituit perfectae sanitati, ita ut surgens ministraret ei, ut legitur Luc. 4, 39; quandoque autem *successive*, sicut dictum est de caeco illuminato, Marc. 3, 22 et sequentibus. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut *subito* perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena, Luc. 7, 47 et sequentibus; quandoque autem *prius* remittit culpam per gratiam operantem, et *postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias*»[2].

«Peccatum etiam quandoque statim inducit *debilem* dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem *fortiorem*, causatam per multos actus»[3].

«*Uno actu* humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in Praedicamentis, pravus ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit; multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute *acquisita*. Hoc autem *multo efficacius* facit divina gratia, *sive uno sive pluribus actibus*»[4].

«Quandoque, post primum actum poenitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet *dispositiones* ex prioribus actibus peccatorum causatae, ex quibus praestatur *difficultas* quaedam poenitentis ad operandum opera virtutum; sed quantum est *ex ipsa inclinatione* caritatis et aliarum virtutum, poenitens opera virtutum delectabiliter et sine difficultate operatur, sicut si virtuosus *per accidens* difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum aut aliquam corporis dispositionem»[5].

---

1 III, 86, 5.
2 *Ibidem*, ad 1.
3 *Ibidem*, ad 2.
4 *Ibidem*, ad 3.
5 III, 89, 1 ad 3.

427. Ex his textibus S. Thomae apparet S. Doctorem sequentia docere: 1°, virtus moralis *acquisita* potest exsistere simul cum uno vel pluribus actibus peccati moralis; 2°, nequit tamen haec virtus separatim exsistere a statu vel modo habituali seu a dispositionibus habitualibus; et consequenter: 3°, nequit exsistere una cum dispositionibus habitualibus ad contrauim inclinantibus, idest una cum dispositionibus vitiosis.

Sed virtus *infusa* perfecta seu *formata caritate*, 1°, nequit exsistere quoad substantiam vel essentiam suam una cum actu peccati mortalis; 2°, potest tamen quoad essentiam vel substantiam exsistere una cum defectu status seu modi habitualis ei connaturalis debiti, et consequenter: 3°, coexsistere potest cum dispositionibus vitiosis ex actibus peccati relictis seu cum reliquiis peccatorum; 4°, istae autem reliquiae tolluntur actibus subsequentibus virtutis infusae, simulque dispositiones ei connaturales, quibus statum seu modum habitualem adipiscitur, consequuntur; 5°, istae dispositiones, prout se habent ex parte *subiecti*, manere possunt post commissum peccatum mortale; prout vero dispositiones attingunt proprium et formale *obiectum* virtutis, pertinent ad *proprietates* virtutis infusae ideoque supernaturales sunt, et augent vel roborant virtutem secundum suam essentiam vel substantiam.

Quomodo autem hoc causent vel producant isti actus habitus infusi, postea dicetur; modo autem examinandae sunt positiones supra relatae.

C. *Conclusiones*

428. Primo quidem dicendum est *per actus virtutis seu habitus infusi nullo modo generari posse habitum supernaturalem acquisitum eiusdem speciei ac habitus ex quo procedunt*. Quod quidem multiplici patet argumento:

429. a) Et quidem in primis *esset contradictio in adiecto*. Nam isti actus sunt habitus per se infusi, ut adversarii concedunt; habitus autem generandus, cum esset eiusdem speciei, deberet quoque esse per se infusus. Atqui habitui per se infuso repugnat quod possit actibus nostris acquiri, ut patet ex eius definitione. Ponere ergo habitum supernaturalem acquisitum idem est ac ponere habitum per se infusum acquisitum, idest habitum essentialiter non-acquisibilem acquisitum, quod est manifesta contradictio in adiecto.

430. b) Deinde, non plus efficacitatis tribuendum est actibus habitus infusi relate ad supernaturalia quam quod tribuitur actibus habitus acquisiti relate ad naturalia. Atqui actus habitus acquisiti non habent hanc efficacitatem relate ad naturalia, ut possint generare novum habitum naturalem eiusdem speciei, quia secus daretur processus in infinitum in unaquaque serie habituum. Ergo neque actus habitus infusi vel supernaturalis possunt hanc sortiri efficacitatem, ut novum habitum supernaturalem eiusdem speciei generare possint.

431. c) Praeterea, si tales actus hunc novum habitum generarent, aut producerent ipsum physice, aut moraliter seu meritorie tantum. Atqui neutrum dici potest. Non *physice*, quia actus habitus infusi non possunt causare physice aliquid supernaturale quoad substantiam, ut esset ille novus habitus, cum neque augmentum physice causare possint, ut dicetur postea [1]. Neque *moraliter* seu meritorie, ita ut a Deo per infusionem producere-tur, intuitu meritorum actuum illorum, ut Del Val affirmare videtur, quia tunc statim infunderetur talis habitus, et cum merita in infinitum multiplicari possunt, et habitus infundendus deberet in infinitum multiplicari.

---

[1] «Deus auget caritatem non novam caritatem infundendo, sed eam quae praexsistebat perficiendo» (S. Thomas, *De Virtutibus*, q. 1, art. 11 ad 12).

Ceterum, talis vis meritoria relative ad hoc nullibi in fontibus revelationis constat, neque a ratione theologica postulatur. Ergo inane est talem hypothesim fingere.

432. d) Denique habitus ille sic causatus, deberet manere post actum peccati mortalis, ut adversarii concedunt. Et quidem, cum esset eiusdem speciei ac habitus per se infusus et aeque perfectus, esset virtus infusa perfecta et completa. Ergo peccator esset simul spoliatus gratuitis et indutus omnibus istis divitiis supernaturalibus eiusdem dignitatis et valoris ac ipsae gratuitae virtutes, quod aures christianae abhorrent.

433. Secundo dicendum est *actus habitus infusi non causare habitum naturalem parallelum circa eadem obiecta.*

Nam actus isti causantes habitum naturalem aut dicuntur esse intrinsece supernaturales aut intrinsece naturales. Atqui ex utraque parte absurdum sequitur. Si enim dicantur intrinsece supernaturales, absurdum est dicere eos causare habitum intrinsece naturalem, idest diversum specie, immo et genere, a seipsis; si vero dicantur intrinsece naturales, non minor absurditas incurritur, quod nempe actus proprii habitus intrinsece supernaturalis sint intrinsece naturales, cum tamen sint veluti effectus proprii talis habitus. Quocumque eligatur, destruitur principium causalitatis.

Quod si hoc explicetur *per concomitantiam actuum naturalium correspondentium* iam fit transitus a genere ad genus et eo ipso dicitur quod actus habitus infusi non causant talem habitum naturalem, sed alii actus.

Neque etiam valet dicere quod actus supernaturales illi, *quatenus vitales* causarent istum habitum, quia vitalitas et supernaturalitas illorum actuum non sunt duae causae partiales coordinatae, sed duae causae totales subordinatae, quae in causando unum efficiunt.

434. Apparet ergo hanc explicationem procedere ex duplici errore: a) quia natura et gratia intelliguntur qua-

si duae causae partiales coordinatae seu ex aequo et in eodem genere et ordine causae concurrentes ad unum eumdemque effectum, et haec est theoria molinistica; b) quia supponitur quod mera dispositio et habitus non distinguuntur specie, sed solum secundum magis et minus intra eamdem essentiam.

Ad rem Ioannes a S. Thoma: «Licet enim —inquit— dubitari non possit quod circa materiam virtutum infusarum, etiam theologicarum, potest generari habitus aliquis acquisitus, qui diverso motivo et sub diversa ratione formali versetur circa illam materiam, et ad illum habitum generandum facilitari possit animus ex frequentatione actuum infusorum, quatenus si illa materia est magis frequentata, facilius poterit etiam tractari ex alio simili motivo; sicut circa materiam quam saepius demonstrando tractamus possumus etiam probabilibus rationibus adiuvari et facilius acquiri potest talis habitus probabilis: ceterum (sicut) dicere quod ex frequentatis actibus demonstrativis generatur habitus probabilis, est omnino impossibile, sic ex frequentatis actibus supernaturalibus et infusis impossibile est generari habitum non supernaturalem nec infusum, sed acquisitum, quia diversae speciei sunt: habitus autem generatur ex similibus actibus, non ex dissimilibus. Dicere autem quod ille habitus acquisitus sit eiusdem ordinis supernaturalis et eiusdem speciei cum actibus infusis, est dicere quod ille habitus ex suo ordine et specie est infusus, quia supernaturalis. Quomodo ergo potest esse acquisitus aut naturalis ordinis? Quare si habitus aliquis acquisitus ex illis actibus generatur, debet esse alterius ordinis ab infuso et alterius speciei; ergo alterius motivi et rationis formalis. Unde non ex actibus illis infusis gignitur, sed ex aliis circa eandem materiam procedentibus, sed sub diverso motivo.

Verum est quod hoc ipso quod aliquis exercet et frequentat plures actus ex motivo supernaturali et per virtutem infusam, manet dispositus et facilitatus ut circa

eamdem materiam operari possit ex motivo naturali et per virtutem acquisitam ideoque facile ex uno motivo transit ad aliud et virtutem acquisitam circa eadem materiam generat...

Et sic fides infusa ex motivo supernaturali credit res propositas ab Ecclesia, et sic credens etiam facilitatur ad credendum easdem veritates ex motivo humanae fidei, ut quia sic accepit a parentibus vel quia in illis materiis magis habet affectum et inclinatur ad illas quam ad alias, et sic licet aliis discredat, retinet tamen credulitatem circa istas, quia magis ad eas afficitur et sibi bene videtur, non quia Ecclesia proponit. In virtutibus autem moralibus infusis, si aliquis exercetur, facilitatur ut ex motivo naturali etiam aliquando operetur circa illam materiam, et sic generat virtutem acquisitam» [1].

435. Melius tamen est dicere quod istae dispositiones naturales bonae, quae possunt dici virtutes acquisitae respectu materiae virtutum cardinalium, et amicitiae respectu caritatis, causantur ex actibus habitus infusi non quidem elicitis, sed *imperatis*, qui possunt esse actus naturales. Nam quia gratia supponit naturam eamque perficit, habitus supernaturalis imperat naturae ut ea omnia naturalia acquirat quibus melius subservire possit gratiae, et sic excluduntur reliquiae peccatorum et acquiruntur bonae dispositiones positivae, eo fere modo quo Sacra theologia imperat rationi naturali ut rationes naturales adinveniat quibus virtualitas revelata instrumentaliter declaretur et evolvatur et defendatur. Ad quod quidem natura adiuvatur gratia et sic perfectiores virtutes naturales hoc modo assequi possunt quam si natura sibi sola relinqueretur, eo fere modo quo philosophia perficitur et elevatur ex theologia et fide.

Quam solutionem suggerunt Salmanticenses, qui ad locum S. Thomae ex De Veritate, praeter alias solutiones, sequentem afferunt: «Per actus infusae caritatis possunt

---

1 Ioannes a S. Thoma, *In I-II*, disp. 16, art. 7, nn. 15-16, edit. cit., pp. 165-66.

intelligi, non actus supernaturales a caritate eliciti, sed actus *imperati*, qui secundum substantiam sunt ordinis naturalis; per quos actus probabile est generari aliquem habitum dilectionis sive amicitiae naturalis, sicut per alios actus naturales generantur aliae virtutes acquisitae»[1].

Quae quidem, cum sint alterius ordinis et generis ac ordo supernaturalis habitus infusi, dicendae sunt *dispositiones remotae et quasi negativae et potius ex parte subiecti quam obiecti se habentes*; unde et physice causantur ab illis actibus imperatis; sed dispositiones positivae et eiusdem generis et ordinis, quae se habent *ex parte proprii et formalis obiecti* et secundum maiorem adaptationem et connaturalitatem proprii subiecti ad illud, vere constituunt statum et modum habitualem habitui infuso debitum, et hoc proprie est augere et corroborare illum, et fit per actus ipsos elicitos habitus supernaturalis. Et hoc augmentum supernaturale non producitur physice ab istis actibus sed moraliter tantum seu meritorie, eo quod est augmentum secundum essentiam vel substantiam, ut in tractatu de caritate dicitur[2]. Unde S. Thomas conceptis verbis ait: «Caritas et *aliae virtutes infusae* non augentur *active* ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est»[3]. Eadem enim est causa generationis habitus et augmenti eius. Atqui habitus infusi solus Deus est causa efficiens physica. Ergo et augmenti eius solus Deus est efficiens et physica causa.

436. Aliis verbis, habitus infusus seu virtus infusa potest intelligi infundi homini in statu naturae lapsae —de quo unice loquimur— triplici distincta conditione induto: a) *neutraliter*, idest absque ullo habitu acquisito

[1] Salamanticenses, *Tract. de Virtutibus*, disp. 3, dub. 3, & 3, n. 55, edit. cit., t. 6, p. 361a.

[2] S. Thomas, II-II, 24, 4 ad 3; 6 ad 1.

[3] *De Virtutibus*, q. 1, art. 11 ad 14. Cf. *ibidem* in corp. art.; et Salamanticenses, *Tract. de Gratia*, disp. 3, dub. 3, & 6, n. 6, t. 9, pp. 376-377.

nec bono nec malo, attamen cum fomite peccati originalis, et hoc nequit dari nisi in parvulis ante usum rationis; b) cum habitu *malo* acquisito, v. gr. blasphemiae vel intemperantiae, attamen vi gratiae acceptae retractato per poenitentiam; c) cum habitu *bono* acquisito et uno vel pluribus actibus peccati mortalis; et duplex iste casus, ut patet, est proprius adultorum seu ratione utentium. Nec videtur quod possit fingi alia hypothesis.

Quando ergo virtus infusa recipitur in homine, suas operationes exercet, et oportet videre *quas operationes habeat* et *quid producant* et *quomodo* producant quod producunt.

437. Virtus ergo *infusa* habet *actus duplicis categoriae*, nempe *elicitos seu proprios et specificos* eius circa proprium et formale obiectum, et isti sunt semper supernaturales quoad substantiam sicut supernaturalis est ipsa virtus; et *imperatos seu appropriatos* tantum, et isti quandoque sunt supernaturales, si nempe fiant ab aliqua virtute infusa inferiori virtute imperante; quandoque vero sunt *naturales*, si fiant a *virtute* acquisita vel a *nuda potentia* naturali, et iste actus naturalis imperatus semper datur respectu cuiuscumque virtutis infusae, quia gratia semper *imperat* naturae et non potest, ipsa manente, permittere quod natura peccet, quia peccatum naturale indirecte et ex consequenti opponitur gratiae eamque destruit. Si ergo virtus infusa sit altioris categoriae, ut caritas et prudentia, quae sub se habent alias virtutes etiam infusas, ultra actus elicitos supernaturales, habent actus imperatos duplicis generis: quosdam exercitos a virtutibus infusis inferioribus, et isti sunt etiam supernaturales; alios vero exercitos a virtutibus acquisitis —si adsint— aut saltem a naturali potentia, et isti sunt intrinsece vel quoad substantiam et essentiam naturales, licet sunt supernaturales quoad modum, nempe ex parte directionis virtutis supernaturalis et ex parte finis operantis, qui eos ordinat in adiutorium et servitium finis proprii virtutis infusae imperantis. Quid autem producant huiusmodi actus et quomodo, videamus positive:

438. TERTIO ERGO DICENDUM EST *quod actus eliciti seu intrinsece supernaturales non causant novum aliquem habitum, neque supernaturalem seu eiusdem speciei, neque naturalem seu alterius speciei et modi, sed solum causant corroborationem habitus infusi.*

439. *Non quidem eiusdem speciei*, tum quia deberet accipi in eodem numero subiecto seu potentia, et sic duae numero formae seu qualitates eiusdem speciei essent in eodem numero subiecto proximo, quod est impossibile eo quod accidentia individuantur seu numerice distinguuntur ex subiecto; tum etiam quia, hoc dato semel, non esset possibile assignare terminum istis habitibus, qui possent et deberent multiplicari in infinitum. *Neque alterius speciei vel potius generis*, scilicet habitum *naturalem*, quia actus sunt propria causa habitus generandi et a propria causa nequit procedere effectus alterius speciei vel generis, quin ipso facto destruatur principium causalitatis.

Solum ergo causare possunt augmentum vel corroborationem habitus infusi, quod quidem augmentum maxime est intensivum, ut patebit quaestione sequenti, licet aliquo modo possit esse quasi extensivum. Augmentum autem intensivum consistit in maiori adaptatione et compenetratione habitus cum proprio eius subiecto et consequenter proprii subiecti cum proprio et formali obiecto habitus, et hoc secundum fert maiorem *connaturalizationem* habitus ad subiectum et subiecti ad obiectum, et consequneter *utilizationem* habitus magis connaturalem et expeditam. Atqui haec maior *connaturalizatio* habitus ad subiectum et subiecti ad obiectum est praecise status seu modus habitualis, quae est dispositio quaedam habitualis connaturalis habitui, ut supra dictum est articulo tertio. Actus ergo isti eliciti causant istam dispositionem seu statum habitualem ex parte subiecti, quae est intrinsece supernaturalis sicut ipsa virtus infusa, cuius est quasi proprietas quaedam connaturalis.

440. QUARTO DICENDUM EST *quod actus imperati supernaturales, si qui sint, idem proportionaliter causant respectu sui et proprii subiecti, et talis dispositio est quasi prolongatio quaedam dispositionis habitualis virtutis imperantis causatae ex actibus elicitis eius.* Sed praesertim considerandum est quid causent actus imperati naturales; quoad ipsos autem distinguendum est. Ideo:

441. QUINTO DICENDUM EST *quod si subiectum habitus infusi nullum habitum acquisitum bonum aut malum prius habuerit, sicut accidit in puero quando primo pervenit ad usum rationis, tunc isti actus naturales exercentur a pura potentia naturali, sub directione tamen et impulsione gratiae, et tunc causant dispositiones ad virtutem acquisitam ac denique, repetitis actibus, eam vere acquirunt, et postquam eam acquisierint, augent et fortificant et corroborant ipsam.*

Si vero subiectum habitus infusi prius habeat habitum malum acquisitum, tunc ex simplici infusione gratiae et virtutum supernaturalium, causatur actus poenitentiae et detestationis proprii finis et obiecti vitii, et ideo sublato eius proprio principio incipit esse in via corruptionis et per modum simplicis dispositionis aut reliquiae. Actus ergo isti naturales paulatim sub directione et impulsu gratiae removent istas dispositiones contrarias et paulatim introducunt novas dispositiones naturales ad virtutem naturalem correspondentem, usque dum contrarias dispositiones totaliter removent et novum habitum naturalem acquirunt, quem postea operibus suis augent.

Si denique subiectum habitus infusi iam habeat virtutem acquisitam correspondentem, v. gr. iustitiae naturalis aut amicitiae naturalis, tunc isti actus imperati naturales augent et perficiunt eam ex directione et impulsu virtutis infusae imperantis, quae multo firmiorem et infallibiliorem reddit.

442. Sexto denique dicendum *quod istos effectus diversimode causant actus eliciti supernaturales et actus imperati naturales.*

Nam actus *imperati naturales* causant dispositionem ad virtutem acquisitam et ipsam virtutem acquisitam et augmentum eius in genere causae efficientis physicae, sicut et de actibus istis nude sumptis dictum est articulo secundo et tertio huius quaestionis; actus vero *eliciti* causant augmentum seu statum habitualem virtutis infusae non physice, sed meritorie tantum, physice autem a solo Deo sicut a causa principali causatur, quia augmentum est quasi continuata productio habitus, et habitus infusus producitur vel causatur a solo Deo sicut a causa proprie efficienti et activa [1].

---

1 *Nota Editoris*: De causalitate actuum virtutis infusae erga novos habitus generandos vel generatos augendos aliam posteriorem conscripsit auctor noster expositionem, per conclusiones distributam, magis quidem accuratam et personalem, quam in III appendice huius operis invenies.